This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 823,180

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

B
1
.M

M. J. Moor

Die Willensfreiheit des Menschen.

63445-

Von

Fr. J. Mach,
k. k. Professor am Staats-Obergymnasium in Saaz.

Paderborn und Münster.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1887.

Vorwort.

Bei der eminenten Wichtigkeit des Problems der Willensfreiheit für Wissenschaft und Leben, sowie bei dem Umstande, dass infolge der fundamentalen Bedeutung dieses Problems nachgerade jedes der im Laufe der Geschichte des menschlichen Geisteslebens hervorgetretenen philosophischen und religiösen Systeme und jede wie immer geartete grundsätzliche Weltauffassung zu demselben Stellung nehmen musste, ist die relativ bedeutende Zahl jener Arbeiten, welche sich mit der berührten Frage eingehend und speciell befassten, wohl begreiflich. Allein der weitaus größte Theil dieser Schriften geht von Voraussetzungen aus und gelangt zu Consequenzen, welche mit der Anerkennung der für das individuelle sittliche wie gesellschaftliche Leben doch unentbehrlichen Freiheit offenbar unverträglich sind oder dieselbe geradezu leugnen und als bloße Fiction und Täuschung hinstellen.

Die Ursache dieser Erscheinung liegt zumeist theils in dem Befangensein und der einseitigen Wertschätzung eines bestimmten Philosophems, einer einzelnen Schule und Doctrin, theils in dem Versuche, von gewissen metaphysischen oder sonst von vornherein fertigen principiellen Voraussetzungen ausgehend, auf dem Wege rein deductiven Denkens zur Lösung des Problems der Willensfreiheit herabzusteigen.

Diese Klippen suchte der Verfasser der vorliegenden Blätter zu vermeiden; nicht einer bestimmten einzelnen und darum mehr oder weniger einseitig argumentierenden philosophischen Schule will er folgen, sondern objectiv und unbefangen an die Erörterung des ebenso großen als schwierigen Problems gehen, und nicht durch abstruse Theoreme und abstracte Deductionen sucht er zum Ziele zu gelangen, sondern auf der realen Basis concreter inductiver Thatsachen, auf dem allein wahrhaft beweisenden und befriedigenden Wege unleugbarer Erfahrung des innern Lebens und Bewusstseins.

Es liegt mir ja gewiss die anmaßende Meinung ferne, als wären mit der vorliegenden Arbeit die Beweise für die individuelle menschliche Freiheit erschöpft, als sei damit bezüglich dieser Frage, mit der sich Jahrtausende beschäftigt, an der sich die scharfsinnigsten Denker zerrieben, welche bei dem Versuche deren Lösung zu so abweichenden ja widerspruchsvollen Resultaten in fast verwirrender Mannigfaltigkeit gelangt, das letzte Wort gesprochen; aber was ich wenigstens redlich angestrebt, war,

Wissenschaft und Leben, Theorie und Praxis, Psychologie und sittlich-praktisches Interesse zu versöhnen, und zu zeigen, dass ein Widerspruch zwischen denselben in Wahrheit nicht vorhanden ist, dass Staat und Gesellschaft an dem Verbrecher an sich kein Unrecht begeht, wenn er denselben als freien Urheber seiner That ansieht und angemessen bestraft.

Angesichts dieses Zweckes, dessen Erstrebung und Erreichung eine hochwichtige und unabweisbare Aufgabe des Denkens, hofft der Unterzeichnete einer unvoreingenommenen Prüfung und gerechten Würdigung des Inhaltes der vorliegenden Schrift auch von Seite jener zu begegnen, welche die menschliche Willensfreiheit entweder überhaupt leugnen, oder dieselbe als absolute und unbeschränkte Willkür auffassen möchten oder aber den Determinismus in irgend einer Form mit der Freiheit begrifflich und thatsächlich vereinbar halten; fordert doch schon Kant ausdrücklich dazu auf, mit Gründen, welche für die Freiheit des empirischen Menschen sprechen, nicht hinter dem Berge zu halten, wenn sich solche finden lassen sollten.[1])

An den Beweis der Willensfreiheit des Menschen schließt sich naturgemäß die ebenso interessante als schwierige Frage bezüglich der Beschaffenheit der diesfälligen Seelenthätigkeit des Thieres. Indem die thierische Seelenthätigkeit als eine wesentlich instinctive, mechanische, mehr oder weniger unbewusste, demnach unfreie dargethan wird, resultiert die Falschheit der Anschauung des Materialismus und Schopenhauers, welcher Mensch und Thier auch in psychischer Beziehung auf gleiche Stufe stellt, es ergibt sich hieraus der artweise Unterschied zwischen Mensch und Thier auf psychischem Gebiete und es erhält zugleich der Beweis für die menschliche Willensfreiheit seine Evidenz, die Möglichkeit seiner tieferen Würdigung, seine Ergänzung, Bestätigung und Abrundung. Damit rechtfertigt sich die Aufnahme des VIII. Abschnittes in die vorliegende Schrift; eine Bemerkung, durch welche der Gefertigte einer allfallsigen diesbezüglichen Bemängelung seitens der Kritik schon hier begegnen möchte.

Um den Umfang der vorliegenden Arbeit nicht ungebürlich zu erweitern, durfte bei dem Reichthum der einschlägigen Literatur nur eine beschränkte Auswahl platzgreifen, da es sich doch vorzugsweise nur darum handeln konnte, die Anschauungen der Gegner der menschlichen Freiheit kennen zu lernen und deren Einwendungen und Bedenken gegen letztere zu prüfen und zu widerlegen, wobei aus naheliegenden Gründen dem psychologischen Determinismus der Herbartschen Schule eine besondere Berücksichtigung zutheil wurde.

Saaz, Böhmen, im October 1886.

Fr. J. Mach.

---

[1]) Kritik d. prakt. Vernunft, S. 9.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Einleitung 1

Wichtigkeit aber auch Schwierigkeit des Problems der Willensfreiheit. — Das populäre Bewußtsein, Geschichte und Praxis macht den streng wissenschaftlichen Beweis nicht überflüssig.

II. Methode des Beweises der Willensfreiheit 3

Bedenken, betreffend die Anwendung des deductiven Weges zur Lösung der Frage der Willensfreiheit. — Einige Belege für die diesfälligen Schwierigkeiten: der Versuch Leibnizens, Herbarts, Kants, Kaulichs. — Angabe des Grundes, warum derartige Versuche stets mißlingen müssen. — Der Beweis durch Induction und innere Erfahrung ist der allein sichere und befriedigende.

III. Widerlegung irrthümlicher Auffassungen der Willensfreiheit.

1. Übergang: negative und positive Begriffsbestimmung der Freiheit 16

Erörterung des Begriffes der Freiheit im weitern und engern Sinne. — Die Freiheit im engern Sinne ist wieder entweder eine psychologische oder sittliche. — Irrthümliche Auffassungen des Freiheitsbegriffes.

2. Freiheit ist nicht absoluter Indeterminismus 19

Begriff des absoluten Indeterminismus (des liberum arbitrium indifferentiae). — Er ist falsch, und was er zu seinen Gunsten anzuführen sucht, ist nicht haltbar. — Angabe des Grundes, wie es überhaupt zu dieser irrigen Auffassung des Freiheitsbegriffes kommen konnte und Zurückweisung der von seinen Vertheidigern geltend gemachten Argumente. — Dieser Freiheitsbegriff ist unpsychologisch, unlogisch und der Sittlichkeit abträglich. — Auch Kant ließ sich durch ihn irreführen, während Leibniz und Herbart ihm entgegentraten. — Der absolute Indeterminismus ist mit der Zurechnung menschlicher Handlungen unverträglich und er erklärt nicht die moral-statistisch nachgewiesene Gesetzmäßigkeit des menschlichen Handelns. — Die Einwendung: „Ich kann wollen, was mir beliebt", beweist die absolute Willkür nicht.

Seite

3. Freiheit ist nicht absoluter Determinismus 33

Aus der Falschheit des absoluten Indeterminismus folgt logisch noch nicht die Richtigkeit des Determinismus in irgend einer Form. — Die vier Hauptformen des absoluten Determinismus: der äußere, der mechanisch-physische oder materialistische, der innere oder mechanisch-psychologische und der metaphysische oder pantheistische.

a) Der äußere Determinismus 35

Die Hauptvertreter der theologischen Prädestinationslehre: Luther, Calvin u. a. — Der äußere Determinismus ist unverträglich mit Gottes höchster Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit und mit der Sittlichkeit des Menschen. — Dasselbe gilt umsomehr von der geradezu fatalistischen Lehre Wicliffs. — Der äußere Determinismus Spinozas, den Leibniz und Herbart bekämpften. — Trotzdem führt auch die Freiheitslehre Leibnizens zu ähnlichen Consequenzen.

b) Der mechanisch-physische oder materialistische Determinismus 40

Der „gröbere" und der „feinere" Materialismus. — Die Aufstellungen der Hauptrepräsentanten des modernen Materialismus: Büchner, Vogt, Moleschott, Czolbe, Wiener u. a. bezüglich des Verhältnisses zwischen Hirn und Seele. — Die rasche Ausbreitung des Materialismus eine Folge der naturnothwendigen Reaction gegen den extremen Idealismus der Hegelschen Schule und des ungeahnten Aufschwunges der Naturwissenschaften. — Schattenseiten, hervorgerufen durch den Missbrauch der Erfolge der Naturwissenschaften, durch die Einseitigkeit ihrer Behandlung und Wertschätzung. — Der Materialismus kann nicht beweisen, was er behauptet und voraussetzt; er vermag nicht einmal die Phänomene des organischen Lebens zu erklären. — Was der Materialismus anführt, um sein Princip zu rechtfertigen, ist willkürlich und unhaltbar. — Der Materialismus erklärt nicht das Entstehen der Gemeinbegriffe, der Axiome und Postulate, das Selbstbewusstsein, das Gedächtnis, das Wollen und den Kampf des Willens gegen die Sinnlichkeit, die Überlegung. — Schopenhauer und das Freiheitsbewusstsein des Menschen. — Die Persönlichkeit des Menschen zeugt gegen den Materialismus und für die menschliche Freiheit, ebenso das Gewissen, das Gefühl der Verantwortlichkeit, die Reue. — Der Materialismus ist mit der sittlichen und strafrechtlichen Zurechnung unverträglich. — Auch die vergleichende Anatomie, die Pathologie, Ethnographie und Physiologie sind dem Materialismus nicht günstig.

c) Der innere oder mechanisch-psychologische Determinismus 69

Charakterisierung des psychologischen Determinismus. — Schwankende Haltung Leibnizens, des Begründers dieser Auffassung, welche von Herbart entschiedener ausgebildet wurde und zahlreiche Vertreter gefunden: Drobisch, Lindner, Volk-

Seite

mann u. a. — Der innere Determinismus birgt in sich zahlreiche Widersprüche, Inconsequenzen und Missverständnisse. — Der psychologische Determinismus verwechselt Wahlfreiheit mit sittlicher Freiheit und erklärt nicht, wie das Endwollen sich auch gegen ein klar vorgestelltes Motiv entscheiden kann. — Eine Ausflucht des psychologischen Determinismus, um die Freiheit des Menschen zu retten. — Der psychologische Determinismus muss consequent die Freiheit des Menschen leugnen. — Er ist auch mit der sittlichen Besserung des Menschen, mit dem Gefühle der Reue und der Thatsache des Gewissens sowie mit der sittlichen Zurechnung unverträglich. — Angabe der logischen Erschleichung, unter die sich der Determinismus birgt.

d) Der metaphysische oder pantheistische Determinismus 98

Die Anschauungen der Hauptvertreter des spiritualistischen Pantheismus der neueren Zeit. — Was die spiritualistische Hypothese zu ihrer Rechtfertigung anführt, ist theils irrthümlich und unhaltbar, theils willkürlich und unzureichend. — Directe und positive Gegenbeweise wider den Pantheismus. — Die Falschheit des spiritualistischen Princips bedingt auch die Falschheit der daraus sich ergebenden Consequenzen, demnach auch dessen Lehre über die menschliche Freiheit, die mit dem Pantheismus unverträglich ist. — Der Pantheismus schädigt die Erziehung des Menschen zur Sittlichkeit und erklärt gleich den übrigen Formen des Determinismus nicht die Reue, das Bewusstsein der Verantwortlichkeit, das Gewissen, wie er auch die Zurechnung leugnen muss.

IV. Freiheit ist zunächst Wahl- oder Willensfreiheit; diese ist relativer Indeterminismus 112

Das Vorstehende beweist schon indirect den relativen Indeterminismus. — Erörterung seines Wesens und Begriffes, das von den Freiheitslehrern zumeist ignoriert wird. — Directe und positive Beweise des relativen Indeterminismus oder der Wahlfreiheit: die Vernünftigkeit und Denkthätigkeit des Menschen, das Ich- und Selbstbewusstsein, das Wollen, welcher Begriff Veranlassung zu einer kurzen Erörterung der Frage bezüglich der „Seelenvermögen" gibt, das Gewissen. — Zusatzbemerkungen. — Die Gegner der Wahlfreiheit verwechseln diese mit der „sittlichen" Freiheit. — Auch die Wahlfreiheit des Menschen ist eine relative, beschränkte. — Die Wahlfreiheit widerspricht nicht dem Gesetze des Grundes. — Beleuchtung der von Vertretern der scholastischen Philosophie betonten „Nothwendigkeit", mit der der Mensch stets nach dem Guten und der Glückseligkeit strebt. — Zurückweisung einiger Beispiele als Einwendungen Schopenhauers gegen die Willensfreiheit.

V. Einwendungen gegen die menschliche Willensfreiheit 150

Das Gesetz vom Grunde verstößt nicht gegen die Willensfreiheit. — Ebensowenig die allgemeine Ordnung der Dinge und das einheitliche Ziel der Weltentwickelung. — Auch das angeborene Temperament oder Naturell ist mit der Lehre von der Willens-

Seite

freiheit nicht unverträglich. — Widerlegung der Behauptung: die Lehre von dem Erschaffensein des Menschen durch Gott, von der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Vorsehung sei mit der Freiheit des Menschen unverträglich. — Die Ergebnisse der Moral- und Criminalstatistik beweisen gleichfalls nicht die Unfreiheit und Determiniertheit des Menschen, sondern negieren nur den absoluten Indeterminismus.

VI. Wahre Freiheit ist sittliche Freiheit. Diese ist als sittlicher Charakter relativer Determinismus 171

Entstehung der Maximen und des Charakters, welcher ein sittlich guter oder schlechter sein kann. — Vernunft und Leidenschaft. — Erst die sittliche Freiheit, die sich von der Vernunft leiten läßt, ist wahre Freiheit. — Wie gelangt der Mensch zum sittlichen Charakter und damit zur wahren Freiheit? — Wichtigkeit und Bedeutung der religiösen Grundlage der Erziehung. — Hindernisse, welche sich der Erwerbung eines sittlichen Charakters entgegenstellen. — Kants Versuch zur Erklärung des sittlich Bösen. — Was ist überhaupt „sittlich gut" und was „sittlich böse?" — Widerlegung des Versuches Herbarts betreffend die Ästhetisierung des Sittlichen. — Das sittliche Urtheil ist nicht, wie Herbart behauptet, an sich schon evident. — Herbarts Güterlehre ist irrthümlich. — Der sittliche Charakter — ein psychologisches und sittliches Ideal. — Der Charakter ist relativer Determinismus, die Behauptung Herbarts und Schopenhauers bezüglich der absoluten Determiniertheit desselben irrig; ebenso irrig bezeichnet ihn letzterer als ursprünglich und angeboren. — Eine unhaltbare Behauptung Kaulichs. — Wert des Ethischen in socialer Beziehung, für das gesellschaftlich-politische und öffentliche Leben. — v. Ottingen und Jhering und die Individualethik. — St. Mills irrige Auffassung des sittlichen Verhältnisses des Individuums zur Gesellschaft.

VII. Die Zurechnung, eine Folge der menschlichen Willensfreiheit . 204

Die Imputation, eine Consequenz der Wahlfreiheit. — Der Determinismus, der die Imputation behauptet, ist inconsequent; nur der relative Indeterminismus macht sie erklärlich und rechtfertigt sie. — Die Imputationstheorie Heinroths, der materialistisch gesinnten Psychologen. — Kants und Feuerbachs Stellung zur Zurechnung. — Bedingungen der Zurechenbarkeit der That. — Die Zurechnungsfähigkeit des Subjectes; Arten der Unzurechnungsfähigkeit. — Ein Beweis der Inconsequenz der Herbartschen Freiheitstheorie. — Es gibt auch Grade der Zurechnungsfähigkeit. — Angabe der wichtigsten Fälle, in denen eine Minderung oder Behebung der sittlichen und rechtlichen Zurechnungsfähigkeit eintritt. — Sogar für dasselbe Individuum gibt es in seinen verschiedenen Altersstufen ein verschiedenes Maß der Zurechnungsfähigkeit. — Volkmanns Leugnung der gradweise verschiedenen Zurechnungsfähigkeit ist ungerechtfertigt; selbst Herbart und Drobisch gibt dieselbe zu. — Solidarische und partielle Zurechnung. — M. Benedikts irrige Auffassung der Zurechnung.

Seite

VIII. Dem Thiere kommt nicht Willensfreiheit zu, sondern instinctive Thätigkeit 222

Verschiedene und abweichende Auffassungen des Wesens des thierischen Instinctes. — Die drei Hauptgruppen der thierischen Instincterscheinungen. — Die Ursache der scheinbaren und thatsächlichen Zweckmäßigkeit der instinctiven Thätigkeit liegt in der somatischen Präformation, demnach nicht in einem Denkprocesse oder in einem freien Willen. — Einige Beispiele und Belege hiefür. — Dasselbe gilt von der scheinbaren List, Schlauheit und Kunstfertigkeit mancher Thiere. — Die Dressur. — Erfahrung und Enttäuschung kann auch auf den Instinct modificierend wirken, fortgesetzter Nichtgebrauch ihn erlöschen machen. — Das eigentliche Wesen des Instinctes ist der Wissenschaft ein Räthsel. — Specifischer Unterschied zwischen der thierischen Thätigkeit und dem Geistesleben des Menschen. — Beweis dafür, dass das Thier keine Willensfreiheit besitzt.

IX. Anhang. Das Problem der Willensfreiheit nach seiner philosophisch-geschichtlichen Auffassung und Entwicklung 241

In der vorchristlichen Ära finden wir nirgends eine genügende Erkenntnis und Würdigung der Willensfreiheit. — Ursachen dieser Erscheinung. — Das Problem der Freiheit bei den Chinesen, Hindus, Persern ꝛc. — Bei den Griechen: in der vorsocratischen und in der socratisch-attischen Periode; bei Plato, Aristoteles, bei den Stoikern, bei Epikur und den Späteren. — Erst in der christlichen Ära findet das Freiheitsproblem vollkommenes Verständnis und richtige Würdigung. — Die Frage der Willensfreiheit in der patristischen Periode. — In der scholastischen Periode. — In der arabischen Religionsphilosophie des Mittelalters. — Unter den jüdisch-mittelalterlichen Philosophen. — Bei den späteren Nominalisten und Realisten. — Bei den Vertretern der Mystik. — In der Philosophie der neueren Zeit: bei den Vertretern des Empirismus (Baco, Hobbes), des Dogmatismus (Cartesius, Malebranche, Spinoza). — Bei Locke, Hume, Priestley u. a. — Bei dem Sensualismus und Materialismus in Frankreich. — In Deutschland: bei Leibniz, Wolff u. a. — Bei Kant. — In der nachkantschen Philosophie: bei Fichte, Jakobi, Schelling, Hegel. — Bei Schopenhauer. — Bei Herbart, Beneke u. a. — Bei den Junghegelianern: Feuerbach, Bauer, Strauß u. a. — Bei Hartmann. — Bei Lotze. — Bei den Vertretern der modernen Naturwissenschaft. — Im s. g. Positivismus.

I. Einleitung.

Wichtigkeit aber auch Schwierigkeit des Problems der Willensfreiheit. — Das populäre Bewusstsein, Geschichte und Praxis macht den streng wissenschaftlichen Beweis nicht überflüssig.

Die Frage bezüglich der menschlichen Willensfreiheit repräsentiert unbestritten eines der bedeutendsten und wichtigsten Probleme des menschlichen Denkens überhaupt. Religion und Moral, sittliche Erziehung und Charakterbildung, die Möglichkeit einer innern Erneuerung und Umkehr zum Bessern seitens des Verworfenen und Gesunkenen, sittliche und rechtliche Zurechnung durch Lohn und Strafe und damit die gesellschaftliche Ordnung, Humanität und ethischer Fortschritt des Einzelnen wie der Menschheit, — kurz die wertvollsten, idealsten Güter und erhabensten Forderungen, die unumgänglichsten Bedingungen eines wahrhaft menschenwürdigen Daseins ruhen auf dem Begriffe der Freiheit und haben diesen Begriff zur Grundlage und selbstverständlichen, nothwendigen Voraussetzung. Wohl begreiflich, dass denkende Geister schon seit altersher mit Ernst und Eifer gerade dieser Frage sich zuwandten. Die Metaphysik, die Psychologie, die Ethik, die Rechtsphilosophie unternahmen zahlreiche Versuche, das Wesen der in Rede stehenden Frage zu erschließen, das Problem einer befriedigenden Lösung zuzuführen, und insbesondere seit Kants kritischem Versuche gewann dieses Problem neuerdings erhöhte Bedeutung, mehrte sich die Zahl der diesfälligen Untersuchungen, Erwägungen, Prüfungen.

Aber mit der Wichtigkeit des berührten Problems geht seine Schwierigkeit Hand in Hand; und konnte Leibniz die Frage bezüglich der Willensfreiheit „la grande question“ nennen, über die er sein Leben lang meditierte, so gilt von ihr mit nicht minderem Rechte das Wort Malebranches: „La liberté est un mystère“. Beweis dafür die oft so wenig befriedigenden, so verschiedenen, von einander nicht selten entschieden differierenden Resultate der einschlägigen Unter-

suchungen, wobei es ebenso bedeutsam als begreiflich, dass der Grundcharakter und die wesentliche Richtung des bezüglichen Philosophems gerade in der Weise der Behandlung dieser Frage deutlich sich reflectierte, so dass das Problem der Willensfreiheit mit Recht geradezu als Prüfstein des Ausgangs- und Zielpunktes der einschlägigen Speculation, der gesammten Weltbetrachtung und Weltauffassung gelten kann.

Zwar — die Geschichte der Menschheit und das unabweisbare praktische Bedürfnis des Lebens haben die Freiheit des menschlichen Willens thatsächlich stets gewahrt und anerkannt. Alle Culturvölker hatten und haben Gesetze und verhängten und verhängen Strafe über die Übertreter derselben, wir unterscheiden zwischen „gut" und „böse", sprechen Lob und Tadel, Billigung und Missbilligung bezüglich der Handlungen unserer Mitmenschen aus, was alles offenbar nur unter Anerkennung der Freiheit Sinn und Berechtigung hat. Aber dieser Umstand macht den eigentlich wissenschaftlichen Beweis, das tiefere Eingehen in das fragliche Problem nicht überflüssig. Ist etwas, weil geschichtlich gegeben und praktisch gehandhabt, deshalb auch schon innerlich und theoretisch wahr und berechtigt? Ist es nicht das Recht, ja die Pflicht der Wissenschaft, die Erscheinungen des geschichtlichen und täglichen Lebens nach ihrem wahren Werte und Wesen zu erfassen und zu begreifen, sie zum harmonischen Ganzen einer systematischen Weltauffassung zu vereinigen, Falsches und Unhaltbares aber offen und mit unbestechlicher Gerechtigkeit als solches zu bezeichnen? Und gesetzt, es ergäbe sich in irgend einer Beziehung ein thatsächlicher Widerspruch zwischen feststehenden Resultaten der Wissenschaft und der bisherigen Auffassung und Übung, entstände dann nicht die Nothwendigkeit, eben diese letztere entsprechend zu modificieren, zu berichtigen, zu beseitigen? — Zwar findet diese Eventualität, wie wir im Folgenden sehen werden, gerade auf das in Angriff genommene Thema keine Anwendung; aber richtig ist das Gesagte ohne Zweifel und musste schon zur Würdigung der Bedeutung und Tragweite derartiger Untersuchungen solchen Theorieen gegenüber hervorgehoben werden, welche die Willensfreiheit des Menschen ganz offen und unbedenklich als im Widerspruche mit den Thatsachen der Wissenschaft stehend bezeichnen, ohne, scheint es, sich der verhängnisvollen und geradezu unabsehbaren praktischen Consequenzen einer solchen Behauptung deutlich bewusst zu werden.

II. Methode des Beweises der Willensfreiheit.

Bedenken, betreffend die Anwendung des deductiven Weges zur Lösung der Frage der Willensfreiheit. — Einige Belege für die diesfälligen Schwierigkeiten: der Versuch Leibnizens, Herbarts, Kants, Kaulichs. — Angabe des Grundes, warum derartige Versuche stets misslingen müssen. — Der Beweis durch Induction und innere Erfahrung ist der allein sichere und befriedigende.

Wenn es nun aber gilt, die menschliche Willensfreiheit zu beweisen, welchen Gang, welche Methode des Beweises werden wir einzuschlagen haben?

An sich genommen könnten auch für unser Problem beide überhaupt möglichen logischen Beweisarten zur Anwendung gelangen. Die eine würde, von einem ideell gegebenen Allgemeinen ausgehend, auf dem Wege des progressiven Denkens zu dem Besonderen herabsteigen und so das Problem der Willensfreiheit auf deductorischem Wege zu lösen suchen; die andere geht von dem erfahrungsmäßig vorliegenden Einzelnen aus und steigt auf dem Wege des regressiven Denkens zu dem Allgemeinen, zum Beweissatze selbst empor, sucht daher die gestellte Aufgabe auf analytischem, inductivem Wege der Lösung und damit dem Verständnisse zuzuführen. Nun hat von diesen beiden Beweisarten, methodologisch betrachtet, die deductorische allerdings den Vorzug, die kürzere zu sein und das gesuchte Resultat rascher herbeizuführen; aber es erhebt sich hier die principielle Frage, ob es überhaupt angeht, für eine Thesis, wie es die Frage der Willensfreiheit ist, vorerst die deductorische Methode in Anwendung zu bringen. Der Versuch einer Lösung des Problems ausschließlich auf diesem Wege führt in die Metaphysik, in den Transcendentalismus, in die rationelle Psychologie; — ein Gebiet, allzu abstrus und zu wenig geklärt, und vom jeweiligen philosophischen Parteistandpunkte allzu einseitig beeinflusst, als dass es gelingen könnte, zu einem allseits befriedigenden und als annehmbar zugestandenen Ergebnisse zu gelangen. Dazu kommt, dass die analytische Methode, indem sie vom Concreten zum Abstracten, vom Anschaulichen zum Ideellen geht, dem menschlichen Denken und Begreifen mehr zusagt,

weil uns thatsächlich und vorerst überall nur Einzelnes, Individuelles, Anschauliches vorliegt, aus dem wir sodann das Allgemeine durch Abstraction finden; und sodann ist ja auch das echte deductorische Verfahren nie ausschließlich und einseitig deductiv, geht vielmehr von dem einzig gesetzmäßigen Wege der Erfahrung und Induction aus und führt, nachdem die Principien gefunden sind, wieder zu derselben zurück.

Dass das Bestreben, die menschliche Freiheit auf rein metaphysischem Wege zu erweisen, in der That nicht zielführend und erfolgreich ist, wenigstens bisher es nicht war, ergibt sich aus den diesfalls gemachten mehrfachen Anläufen und Versuchen.

Es sei hier aus den Neueren zunächst auf Leibniz hingewiesen, der als Universalist des Wissens seiner Zeit gilt, den manche geradezu den „Giganten" der deutschen Philosophie nennen, dem sie wenigstens einen hervorragenden Antheil an der Lösung des schwierigen Problems der Freiheit zuschreiben, dessen metaphysische Voraussetzungen aber die menschliche Freiheit vielmehr zu beeinträchtigen, denn zu begreifen oder gar zu beweisen geeignet sind. Das gilt vor allem von seiner „prästabilierten Harmonie", durch welche er, in dem Bestreben, dem Occasionalismus auszuweichen, in den Fehler der alten dogmatischen Philosophie zurückfällt und eine Voraussetzung aufstellt, die über das mögliche menschliche Wissen hinausführt. Nach dieser ist das Weltganze mit unzähligen „Monaden" erfüllt, einfachen und daher unausgedehnten, selbstthätigen Substanzen, die von einander völlig unabhängig wirken und durch ihre Vorstellungen qualitativ von einander verschieden sind. Während Gott, der „Urmonade" und primitiven Substanz, lauter adäquate Vorstellungen zukommen, sind jene Monaden, welche denkende Wesen oder Geister sind, wie die menschliche Seele, nur klarer und deutlicher Vorstellungen fähig; bloß einzelne Vorstellungen derselben seien adäquat. Der Vorstellungsverlauf geschieht in jeder Monade kraft immanenter Causalität. Andererseits beruht der Wechsel der Beziehungen der Monaden zu einander, ihre Bewegung, Verbindung, Trennung, auf rein mechanischer Causalität. Aber zwischen dem Vorstellungsverlaufe und den Bewegungen besteht eine von Gott vorausbestimmte, eine prästabilierte Harmonie. Seele und Leib, welch letzterer ja auch Monade ist, stimmen zusammen wie zwei gleichgestellte Uhren von vollkommen

gleichmäßigem Gange.[1]) Indem aber Leibniz der Seele ein principium mutationum internum beilegt, läßt sich die Frage, wie die Seele als ein einfaches Wesen in sich den Grund zu einer ins Unendliche gehenden Mehrheit von Vorstellungen enthält, entweder gar nicht oder nur durch Hinweis auf ein Wunder Gottes beantworten. Auch die Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib führt Leibniz auf ein ursprüngliches, einmaliges Wunder zurück;[2]) wie kann aber das, was zuerst Wunder ist, aufhören Wunder zu sein? — Noch dunkler und schwieriger wird diese Hypothese Leibnizens da, wo er, um die Bewegungen des Leibes zu erklären, der nicht erkennen und nicht überlegen kann, behauptet, Gott habe allezeit Rücksicht auf den Körper genommen. Wenn er aber sagt, daſs die Körper so handelten, als ob sie keine Seelen besäßen, und daſs die letzteren so thätig sind, als ob sie keine Körper hätten, so widerspricht dies aller Erfahrung. Birgt aber die prästabilierte Harmonie Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten, so ist seine mit dieser Hypothese aufs engste verbundene Prädestinationslehre mit dem Freiheitsbegriffe geradezu unverträglich und steht zu demselben in unlösbarem Widerspruche. Hat Gott, wie Leibniz sagt,[3]) unter zahllosen Möglichkeiten das ausgewählt, was er als das Zweckmäßigste anerkannte, und kann, nachdem er gewählt, nichts geändert werden, da Gott alles vorher gesehen und geordnet, so muſs alles, was in der Welt geschieht, mit Nothwendigkeit erfolgen, und von einer Selbstthätigkeit der Monaden, denen die Fähigkeit zukommen soll, zwischen verschiedenen Richtungen zu wählen, kann nicht die Rede sein. Eine einzige wirklich selbstthätige und daher freie Entscheidung der Monade müſste die prästabilierte Harmonie im Universum stören und Unordnung und Verwirrung hervorbringen. Und wie wäre unter der Voraussetzung

---

[1]) „Les âmes suivent leurs loix, qui consistent dans un certain développement des perceptions selon les biens et les maux; et les corps suivent aussi les leurs, qui consistent dans les règles du mouvement: et cependant ces deux êtres d'un genre tout — à — fait différent, se recontrent ensemble et se répondent comme deux pendules parfaitement bien réglées sur le même pied; quoique peut — être d'une construction toute différente.“ (Op. phil. ed. Erdmann, 430.)

[2]) l. c. p. 710.

[3]) l. c. p. 417, 447, 656.

einer absoluten Prädestination eine Vergeltung, Lohn und Strafe, mit der göttlichen Gerechtigkeit verträglich?[1])

Ähnliches wie von der Leibniz'schen psychologischen Metaphysik gilt auch bezüglich des von Herbart diesfalls gemachten Versuches. Herbart baut seine Freiheitslehre auf das System von den „Störungen" und „Selbsterhaltungen", welches als der Grundpfeiler seiner ganzen Metaphysik zu betrachten ist.[2]) In diesen Störungen und Selbsterhaltungen liegt die wahre und eigentliche Causalität. Nennt Leibniz seine einfachen Wesen „Monaden", so bezeichnet sie Herbart als „Reale"; was von ihnen gilt, muss auch von der Seele gesagt werden; denn sie ist das Reale, von dem allein wir unmittelbar Kenntnis haben. Sie hat keine Anlagen und Vermögen, keine Kräfte, weder zu empfangen, noch zu producieren; sie wird aber zum Kraftwesen, wenn sich in ihr Vorstellungen bilden; und auch diese sind nach Herbart, ursprünglich und ihrem Begriffe nach gedacht, weder Kraft noch Nichtkraft, sie werden aber lebendige Kräfte, soweit sie den Hemmungen entgehen, und Spannkräfte, soweit sie denselben unterliegen.[3]) Im Gegensatze zu Leibniz, welcher sich die Monaden gleichsam mit Fenstern versehen denkt, durch die eine fremde Kraft hineinsteigt, lehrt Herbart ausdrücklich und entschieden die Selbstthätigkeit der Seele. Alle die Realen haben ihr eigenes Dasein. Selbst das, was wir „Materie" nennen, ist nicht abhängig und nicht Ausfluss von einem andern Sein; und nicht das Universum spiegelt das Reale

[1]) Dass Leibniz die moralischen Bedenken, welche gegen seine Prädestinationslehre erhoben werden müssen, selbst fühlte, geht aus nachstehendem Beispiele hervor, das er anführt. „Denken wir uns zwei polnische Zwillingskinder, das eine von den Tartaren geraubt, an die Türken verkauft, zum Abfall vom Glauben gebracht, in Gottlosigkeit versenkt, in Verzweiflung sterbend, das andere durch irgend einen Zufall gerettet, hierauf in gute Hände gekommen, um gut erzogen zu werden, durchdrungen von den sichersten Wahrheiten der Religion, geübt in den Tugenden, welche sie uns vorschreibt, sterbend mit allen Empfindungen eines guten Christen: so wird man das Unglück des ersteren beklagen, welches vielleicht ein kleiner Umstand gehindert hat, sich ebensowohl zu retten, als seinen Bruder; und man wird sich wundern, dass dieser kleine Zufall über sein Schicksal für die Ewigkeit habe entscheiden müssen." Vgl. l. c. 524, 542, 543.

[2]) Vgl. G. Hartenstein, Metaphys. S. 459; Bräutigam, Leibniz und Herbart üb. die Freiheit des menschl. Willens, S. 40 f.

[3]) H.s WW. II. S. 182. Strümpell, Die Nat. und Entstehg d. Träume, S. 123.

ab, wie Leibniz behauptet hatte, sondern sich selbst, seine eigene ursprüngliche Qualität. Nur insofern tritt die Seele mit anderen Wesen in Causalität, als sie sich gegen „Störungen" erhält.[1]) Diese Selbsterhaltungen der Seele als einfachen Wesens gegen eine von außen durch ihr Zusammen mit anderen einfachen Wesen erlittene Störung bilden auch die Elemente unseres geistigen Daseins; wir nennen sie Vorstellungen, deren besondere Verhältnisse und Modificationen die Begehrungen und Wollungen sind. — Erscheint nun durch diese Darstellung Herbarts die Frage bezüglich der Willensfreiheit gelöst? — Allerdings sichert sich Herbart durch seine Theorie von den „Störungen und Selbsterhaltungen" die völlige Selbstthätigkeit und Selbständigkeit der Seele und damit deren metaphysische Freiheit; aber es bedarf keines besonderen Scharfsinns, um einzusehen, dass auch diese Theorie zahlreiche Räthsel, Unbegreiflichkeiten, Dunkelheiten aufweist. Was sind die von Herbart supponierten Realen und woher wissen wir etwas von deren thatsächlichen Existenz? Worin besteht das „Zusammensein" dieser Realen, und wer bewirkt es? Wie entsteht aus diesem Zusammensein die Vorstellung, das Begehren, Wollen? Wird das „einfache Wesen" infolge und nach der „Störung" nicht ein anderes, als es zuvor gewesen? Und welcher Art ist die „Freiheit", zu der Herbart durch diese seine Theorie gelangt? Immer muss dann die Seele des Menschen „frei" genannt werden, selbst wenn er „vom wilden Ross des Triebes durch die Öde des Seins geschleift wird mit zerschellendem Haupt." Denn nichts Fremdes entscheidet in ihm, sondern er selbst. Andererseits darf der Mensch sich nicht dem Stolze hingeben, als ob etwa nur er diese metaphysische Freiheit besäße; er hat sie vielmehr mit allen „Realen" gemein.[2])

Nicht glücklicher war der Versuch Kants, zur Lösung des Problems der Willensfreiheit auf transcendentalem Wege zu gelangen.

---

[1]) „Wo Wesen zusammentreffen", sagt L. Strümpell zu dieser Theorie Herbarts, „kann jene erwartete Störung nicht eintreten, sondern jedes verharrt im Drucke als das, was es ist, selbsterhält sich im Widerstande, und diese seine Selbsterhaltung als ein vorher nicht Dagewesenes, jetzt aber durch den gegenseitigen Gegensatz veranlasster Zustand ist das wirkliche Geschehen." (Erläuterungen zu H.s Philos. S. 104.)

[2]) Vgl. Wollny, Über die Freiheit, S. 38.

Nach Kant gibt es in dem, was geschieht, nur zweierlei Causalität:[1]) nach Natur und nach Freiheit. Die Causalität nach Natur verknüpft in der Sinnenwelt einen Zustand mit dem vorangehenden nach einer unabänderlichen Regel, jene nach Freiheit ist das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen. Da nun alle Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen zusammenhängen, entsteht die Frage, ob ungeachtet dieses naturnothwendigen Geschehens noch Freiheit stattfinden könne, oder ob diese angesichts dieser Thatsache schlechthin ausgeschlossen sei. Wären nun die Erscheinungen „Dinge an sich", so wäre damit die Freiheit gegeben und verständlich; da dies aber nicht der Fall, sondern da die Erscheinungen etwas sind, das *selbst* noch einen Grund haben muss, der *nicht* Erscheinung ist, so lasse es sich denken, dass die „*intelligible*" *Ursache* der Erscheinung in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt wird, während ihre Wirkungen gleichwohl Erscheinungen sind und als solche durch andere Erscheinungen bestimmt werden. Darnach stände die „intelligible Ursache" mit ihrer *Causalität* *außer*, mit ihren Wirkungen aber *innerhalb* der Reihe des empirischen Geschehens und dessen Bedingungen. Die Wirkung wäre in Ansehung ihrer Causalität frei, als Erscheinung aber der Nothwendigkeit unterworfen. — Indem nun Kant diesen Begriff, diese transcendente Vernunftidee auf die Erfahrung, auf den Menschen und auf dessen Freiheit im praktischen Sinne anwendet, stellt er eine Scheidung des Ich in ein solches mit *empirischem* und mit *intelligiblem* Charakter auf. Das empirische Ich sollte als Phänomenon der Erscheinung, das intellectuelle Ich als Noumenon dem „Ding an sich" angehören. „Dieselbe Handlung, die einerseits (nämlich als Äußerung des empirischen Charakters) bloße Naturwirkung ist", soll „doch andererseits (nämlich als Äußerung des intelligiblen Charakters) als Wirkung aus Freiheit" angesehen werden.[2])

Was ist nun von diesem Versuche Kants zu halten? — Obgleich *Schopenhauer* die Aufstellung dieses Verhältnisses zwischen empirischem und intelligiblem Charakter „zu dem Schönsten und Tiefgedachtesten zählt, was dieser große Geist, ja der Mensch jemals

[1]) Krit. d. prakt. Vernunft, S. 105 ff. Vgl. *Volkmann*, Psychol. II. S. 469 f.

[2]) Krit. der reinen Vernunft, S. 442.

hervorgebracht hat",[1]) ist diese Theorie Kants trotzdem ebensowenig an sich plausibel und haltbar, als zur Lösung des Freiheitsproblems geeignet. Kant gibt sich allerdings die erdenklichste Mühe, seine Theorie vor sich selbst wie vor seinen Lesern zu rechtfertigen; aber der Versuch musste scheitern, und Kant selbst gesteht die Unmöglichkeit einer hellen Darstellung seiner Theorie, d. i. die Unbegreiflichkeit derselben, zu. „In der Anwendung", sagt er, „wenn man sie (nämlich Naturnothwendigkeit und Freiheit) als in einer und derselben Handlung vereinigt, und also diese Vereinigung selbst erklären will, thun sich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen."[2]) Wie kann auch eine und dieselbe Handlung das Ergebnis eines nothwendigen Causalzusammenhanges und doch wieder ursachlos sein? Wie kann die Handlung eines „Ding an sich", welches als außerhalb alles gesetzlichen Verbandes mit den Dingen der Erscheinungswelt stehend gedacht wird, doch Wirkungen in dieser hervorbringen? Wenn das Causalgesetz für die „Dinge an sich" nicht gelten soll, dann können sie auch nicht zu Ursachen von Veränderungen in der Erscheinungswelt werden, das „Ding an sich" könnte dann überhaupt nicht wirken, und die Folgen seines Wollens wären geradezu unberechenbar. Und andererseits: wie kann etwas, was als Erscheinung durch Erscheinungen determiniert ist, seine Ursache in einem Substrate außerhalb der Erscheinung haben, das seinerseits indeterminiert ist? Da nach hypothetischer Schlussweise modo ponente mit der Setzung der Ursache auch die Wirkung gesetzt, modo tollente aber mit der Aufhebung der Wirkung auch die Ursache aufgehoben werden muss, müssen wir dann nicht mit vollem Rechte folgern: Wenn die der Handlung zugrunde liegende intelligible Ursache frei ist, dann muss es auch ihre Wirkung, d. h. die Handlung selbst sein, und umgekehrt: wenn die Erscheinung nicht frei ist, dann ist es auch nicht die Causalität des Wesens, des „Dinges an sich?" Kants Theorie läuft auf eine Art prästabilierter Harmonie hinaus, welche zwischen den Vorgängen in der Erscheinungswelt und den freien Acten der intelligiblen Welt bestände; nur fehlt es an der unerlässlichsten Bedingung eines Verständnisses des angeblichen

[1]) Die beiden Grundprobleme d. Ethik, S. 94.
[2]) Kritik der prakt. Vernunft, S. 204.

Parallelismus — an einem Verbindungs- und Vermittlungsgliede zwischen diesen beiden Veränderungsreihen, indem Kant die Wirkung aus dem intelligiblen Grunde unvermittelt hervorspringen und sich mit der Reihe der Erscheinungen, in welche sie fällt, auf gut Glück in das Causalverhältnis versetzen lässt. Ebenso bedenklich und unbefriedigend ist der psychologische Theil dieser Theorie Kants: sie führt zu einer Hypostasierung der Vernunft als eines „Dinges an sich" und zur Herabsetzung des Menschen als sinnbegabten Wesens zum bloßen Phänomen.[1]) Widerspricht aber dieser psychologische Dualismus nicht aller Erfahrung? Was vermittelt den Zusammenhang dieser beiden disparaten Bewusstseinssphären, wo liegt das Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit?

Noch andere wollten die Freiheit des Menschen auf einfachstem Wege dadurch erweisen, dass sie dieselbe als zur metaphysischen Qualität der Substanz nothwendig gehörig hinstellten. „Den Grundsätzen der Metaphysik zufolge", sagt diesfalls ein Vertheidiger dieser Theorie[2]) „muss jede Bethätigungsweise einer Substanz auch die Qualität derselben zur Offenbarung bringen. Somit werden wir die creatürliche Freiheit als ein in der Qualität des geschöpflichen Seins gegründetes Vermögen erklären müssen, durch welches eben jene Qualität des Wesens zur Offenbarung gelangt. Diese Qualität ist die Monadicität, die Einheit, Untheilbarkeit, Unwandelbarkeit und Beharrlichkeit der Substanz." — Nun gelangen wir auf dem Wege der innern Erfahrung allerdings zu dem Begriffe der „Substanz" und „Substanzialität" (überhaupt), und wir sind genöthigt, diesen Begriff wenn auch nicht als einen objectiv nothwendigen im Sinne der Erkenntnislehre, so doch als subjectiv nothwendigen im Sinne der Psychologie anzuerkennen. Denn unleugbar findet sich das denkende Subject, indem es ein Urtheil ausspricht, von einem Andern abhängig: es bleibt bei einem speciellen Urtheile nicht meiner Willkür überlassen, ob ich einem bestimmten Subjecte ein bestimmtes Prädicat beilege oder nicht.[3]) Dieses Andere aber, von dem die Nöthigung ausgeht, einem bestimmten Subjecte ein bestimmtes Prädicat beizulegen, kann nur sein: entweder der vom Subjecte unabhängige Inhalt

[1]) Metaphys. d. Sitten. VIII. S. 92.

[2]) Kaulich, Ethik, S. 64. Über die Freiheit des Menschen S. 38.

[3]) Vgl. Volkmann, l. c. II. 263 ff.

der Vorstellungen, oder eine vom Subjecte gleichfalls unabhängige constante Verschmelzung der Vorstellungen, bedingt durch das thatsächliche Zusammensein jener Objecte, auf welche sich diese Vorstellungen beziehen. Der erste Fall erklärt die Nothwendigkeit des analytischen, der zweite des synthetischen Urtheiles; aus jenem ergibt sich der Begriff der Identität, aus diesem der Begriff der Dependenz. Bleiben wir nun bei dem zweiten Falle stehen und fragen wir nach der Ursache dieser Dependenz, so führt uns die Antwort entweder auf das vorstellende Subject zurück, oder darüber hinaus auf ein Äußeres. Jenes tritt ein bei bloßen Reproductionen, dieses bei Empfindungen (Anschauungen und Wahrnehmungen). Allein die mit bloßen Reproductionen gegebene Dependenz kann hier nicht gemeint sein, weil ein Grund, der lediglich im Subjecte liegt, dem Subjecte gegenüber keinen Anspruch auf Nothwendigkeit erheben kann. Somit beschränkt sich die Dependenz auf jene Complexe von Empfindungen, bei denen wir uns von einem Äußeren abhängig finden. Solcher Formen der Dependenz aber gibt es nur zwei: Die Synthese der Theilvorstellungen in der Gesammtvorstellung des Außendinges, und die Succession der Empfindungen in der Zeitreihe der Veränderung in der Außenwelt. Die letztere Form der Dependenz bezeichnen wir als Causalität, die erstere als Substanz. Den Geruch der Rose z. B. finden wir in unserer Wahrnehmung derselben nicht mit jeder beliebigen Farbe und Gestalt combiniert; sondern Geruch, Farbe und Gestalt sind unzertrennlich: wo das eine, da auch das andere, und was die eine Eigenschaft hat, hält auch die andere fest. Wir finden uns daher bestimmt, einen einheitlichen Grund dieser Synthese der gleichzeitigen Empfindungen in der Wahrnehmung anzunehmen und nennen ihn „Substanz". Substanz ist demnach der die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften zusammenhaltende Grund außer uns. Das Außending ist der Inbegriff der Eigenschaften selbst; die Substanz aber ist das, was diesen Inbegriff der Eigenschaften hat und trägt. Die Substanz sendet die Eigenschaften wie divergierende Strahlen aus, welche, durch die sinnliche Wahrnehmung gesammelt, durch die Vorstellung des Außendinges in uns zur Convergenz gebracht werden. — Das Gesagte auf unser psychisches Leben und dessen Zustände angewendet, müssen wir daher gewiss gleichfalls zum Begriffe einer geistigen Substanz gelangen, —

eines einheitlichen Grundes und gemeinsamen Trägers der Vorstellungen und der gesammten übrigen Seelenphänomene. Allein dieser einheitliche Grund und Träger der Erscheinungen, den wir eben „Substanz" nennen, ist uns übrigens überhaupt völlig unbekannt und es ist uns absolut unmöglich, ihn näher zu definieren. So lässt sich auch bezüglich der metaphysischen Qualitäten der Seelensubstanz nichts Sicheres und Näheres aussagen. Sind schon die Seelenkräfte, als nächste Ursachen der Seelenzustände, kein Gegenstand innerer Beobachtung, so gilt dies noch mehr von der Seele und ihrem Wesen selbst, der Eigenthümerin und Trägerin dieser Kräfte.[1]) Denn unser Bewusstsein offenbart uns keineswegs die Seele an sich, das ideelle, substantielle Ich, sondern zeigt nur das empirische Ich, aus dem erst durch Abstraction von seinem wechselnden Inhalte das „reine Ich" gewonnen wird, welches eben deshalb eine inhaltsleere, bloß formale Vorstellung ist. Es kann daher ohne petitio principii der Substanz nicht sofort und von vornherein die Freiheit als wesentliches Attribut beigelegt und die Freiheit als ein schon „in der Qualität des geschöpflichen Seins gegründetes Vermögen" definiert werden, „durch welches die Qualität des Wesens zur Offenbarung gelangt". Dies hieße „Substanz" und „Freiheit" in die Einheit eines analytischen Urtheiles zusammenfassen, was offenbar nicht angeht, da diese Begriffe Bestandtheile eines synthetischen Urtheiles sind, dessen materielle Giltigkeit erst zu erweisen ist. Und dann: Wie verträgt sich „Freiheit" und „Unwandelbarkeit und Beharrlichkeit"? Wie kann „frei" genannt werden, was stets dasselbe ist und bleiben muss? Der oben genannte Vertheidiger des metaphysischen Beweises gesteht selbst zu, dass, soweit die Bethätigung eines Wesens „auf die Darstellung des Ontologischen gerichtet ist, auch der Inhalt, die Richtung dieser Bethätigung eine prädeterminierte, nothwendige und aufgedrungene ist, der sich das Wesen gar nicht zu entziehen vermag". Er vergleicht die Entwicklung und Darstellung der ontologischen Qualitäten mit jener Nothwendigkeit, mit der „z. B. aus dem specifischen Samen der Linde unter den entsprechenden Umständen und Bedingungen eben nur diese Form des pflanzlichen Organismus sich entwickelt und das in der Keimeinheit eingeschlossen liegende Gestaltungsgesetz zum Ausdrucke gelangt, so dass

[1]) Vgl. Drobisch, Empir. Psychol. S. 340.

eine Abweichung davon geradezu unmöglich ist", und fügt hinzu, dass „in dieser Hinsicht an dem creatürlichen Wesen eine absolute Position vollzogen worden".[1]) Hier gibt es also für „Freiheit" offenbar keinen Raum, und wir sind genöthigt, sie anderswo zu suchen. „Wenn daher", fährt der Autor fort, „die freie Bethätigung noch ein Gebiet für sich haben soll, so kann dasselbe nur den teleologischen Theil der Idee des Wesens umfassen; nur die Realisierung des mit der Idee eines Wesens verbundenen Zweckes kann der freien Bethätigung eines creatürlichen Wesens als Ziel vorgesteckt sein"; und er definiert schließlich die Freiheit „als das in der Qualität des Seins gegründete Vermögen eines geschöpflichen Wesens, für die teleologische Bestimmtheit seines Daseins als letzte Causalität aufzutreten". Das alles heißt aber offenbar abermals nicht die Freiheit beweisen, sie mit Evidenz aus den allgemeinen metaphysischen Grundprincipien deducieren, sondern sie (noch dazu bedingungsweise) voraussetzen, sie als gegeben annehmen, womit wir uns in einem beständigen Cirkel bewegen und erkenntnistheoretisch nicht weiter kommen.

So erweisen sich die Versuche, die Freiheit des Willens mit Hilfe metaphysischer Theorieen und Voraussetzungen zu erklären, als unbefriedigend und unzulänglich. Und kann dies auch anders sein? Waren und sind derartige Versuche nicht auch bezüglich anderer Fragen und auf anderen Gebieten vergeblich? Es ist doch wohl nur Selbsttäuschung, um nicht zu sagen menschliche Selbstüberhebung, eine Folge des Verkennens des Ausgangspunktes, des Wesens und der Aufgabe des menschlichen Denkens, wenn man meint, durch selbstgeschaffene Principien und Theorieen allein die Welt, deren Dinge und Erscheinungen verstehen, sie gewissermaßen a priori construieren zu können, — mag dagegen eingewendet werden was immer. Nur eine sich selbst überfliegende Speculation kann in diesen Irrthum verfallen, kann begreifen, intuitiv erfassen wollen, was uns eben unbegreiflich ist und bleiben wird, kann als Wahrheit hinstellen, was in der That nichts ist als ein künstliches Luftgebäude, ein kühnes Phantasiegebilde, im besseren Falle eine Hypothese, an der wir mehr den Scharfsinn bewundern, der sie erzeugt, als deren Fähigkeit und

[1]) Ethik, S. 65.

Brauchbarkeit zur Erklärung der Erscheinungen der realen Welt. Zeuge für die Wahrheit des Gesagten ist durch zahlreiche Belege die Geschichte des menschlichen Denkens und Forschens — angefangen von den ersten diesfälligen noch unbeholfenen und primitiven Versuchen in der Form materialistischer Hypothesen der alten jonischen Philosophen bis zu den metageometrischen Theorieen des vierdimensionalen Raumes Riemanns, Helmholtz', Du Prels, Liebmanns, Zöllners, Bresch' und anderer der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart. Derartige Fragen und Versuche könnten doch nur dann als unabweislich und unentbehrlich erscheinen, wenn wir die Aufgabe hätten, die Welt und deren Dinge zu schaffen, anstatt das Gegebene denkend zu erfassen und zu verstehen — dadurch zu verstehen, dass wir, von dem Thatsächlichen ausgehend, rückläufig zu den Principien aufsteigen und mittels derselben den innern Zusammenhang des Complexes des Einzelnen erfassen.[1]) Täuschen wir uns nicht! Die Ignorierung der Welt der Thatsachen seitens gewisser Richtungen der neueren deutschen Speculation, die behauptete Fähigkeit, zu begreifen, was eben nicht begreiflich ist, der Versuch, aus der Tiefe des menschlichen Geistes allein und ausschließlich zu schöpfen, trug infolge der unbefriedigenden Resultate, die zum Vorscheine kommen mussten, zum nicht geringsten Theile die Schuld an der Missachtung und Geringschätzung der Philosophie, welche heute nicht selten offen zutage tritt, und bahnte der extremen allerdings nicht minder falschen Meinung den Weg, welche in den empirischen Naturwissenschaften das geeignete und ausschließliche Mittel erblickt, der Dinge innerstes Werden und Wesen, des Daseins Räthsel ergründen zu können.

---

[1]) Diesen zweiten Theil der Aufgabe des methodischen Denkens hat bekanntlich Hume geleugnet, indem er die Objectivität des Causalbegriffes verwarf und damit zum Skepticismus gelangte. Hume lässt den Causalbegriff in der Gewohnheit aufgehen, vermöge deren wir, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, beim Eintreten der einen Begebenheit das Eintreten der andern, die bisher oft mit ihr verbunden gewesen, erwarten. Damit negiert Hume die Erkennbarkeit des objectiven Zusammenhanges zwischen Ursachen und Wirkungen und leugnet dadurch jede Wissenschaft, insbesondere die Philosophie. Humes Skepticismus regte Kant hauptsächlich zur Ausbildung seines Kriticismus an. Vgl. Kritik d. prakt. V. S. 111 ff.

Demnach leitet uns alles vorerst auf die Analyse und Induction hin: Die Erfahrung muss den Ausgangspunkt unseres wissenschaftlichen Forschens bilden, und diese werden wir daher auch bei unserem Probleme der Willensfreiheit zunächst zu verwerten haben. Nicht die äußere Erfahrung aber ist hier gemeint, in dem Sinne, dass wir uns einfach auf das thatsächliche Bewusstsein der Menschheit, auf die Geschichte, auf das „tiefe Gefühl der Nationen“[1]) berufen, welche die Freiheit des Willens allerdings praktisch anerkannten und handhabten, was schon Eingangs des Nähern erörtert wurde. Wir begingen eine petitio principii, wollten wir sofort aus der Thatsache der Zurechnung von Lohn und Strafe auf die Freiheit des Willens schließen, da der richtige Schluss umgekehrt zu lauten hat: Wenn wir frei sind, können unsere Handlungen uns zugerechnet werden, weshalb also diese Willensfreiheit erst zu erweisen sein wird. Diese Erfahrung kann vielmehr keine andere sein als die innere Erfahrung, die allgemeinen, unabweisbaren und unmittelbar gewissen Thatsachen des innern Bewusstseins. Nicht auf die innere Erfahrung eines Einzelnen also berufen wir uns, die vielleicht eben nur er in sich findet, von der der andere aber nichts weiß, sondern auf unleugbare organische Elemente, auf Vorgänge und Processe des psychischen Lebens und Geschehens, deren Wirklichkeit und Allgemeinheit keine Psychologie als empirische Wissenschaft negiert noch negieren kann, ohne sich selbst und alle Erfahrung aufzuheben, deren objectiver Charakter also anerkannt werden muss.

Es gibt in der That keinen andern ausreichenden und befriedigenden Beweis der Willensfreiheit als den Beweis durch die Psychologie, durch die Analyse der Erscheinungen des Seelenlebens in dem vorstehend angegebenen Sinne,[2]) und nicht unserem Principe kann es demnach gelten, wenn ein Freiheitslehrer,[3]) einem gewiss berechtigten Bedenken Ausdruck gebend, sagt: „Wo soll es hinaus in dem Reiche der Wahrheit, wenn eine einfache Berufung auf das Gefühl oder Bewusstsein jeden Beweis zu ersetzen vermag, und wenn einem jeden auch gegen die deutlichsten Beweise des Gegentheils das Recht

[1]) Vgl. Kirchmann, Erläuterungen z. Theodicee v. Leibniz. Philos. Bibl. S. 265, 276, S. 139.

[2]) Vgl. Bräutigam, l. c. S. 57.

[3]) Vgl. Scholten, Der freie Wille, S. 99.

zugestanden wird, etwas als wahr zu setzen einfach deshalb, weil er sagt, er sei sich dessen innerlich bewusst? Welchen Irrthum gibt es, der auf solche Weise nicht zur Wahrheit gemacht werden kann, oder was ist einem Mystiker zu antworten, wenn er sich nicht auf Beweise, sondern auf sein Bewusstsein beruft, das Gott ihm gebe, diese Dinge also zu glauben? Ist denn nicht solch ein subjectives Sichbewusstsein die Ursache einer Menge verkehrter Meinungen und Handlungen auf religiösem und sittlichem Gebiete gewesen, von welchen später durch vernünftige Einsicht klar geworden ist, dass sie auf Selbstbetrug beruhten?"

III. Widerlegung irrthümlicher Auffassungen der Willensfreiheit.

1. Übergang: negative und positive Begriffsbestimmung der Freiheit.

Erörterung des Begriffes der Freiheit im weitern und engern Sinne. — Die Freiheit im engern Sinne ist wieder entweder eine psychologische oder sittliche. — Irrthümliche Auffassungen des Freiheitsbegriffes.

Im weitesten Sinne des Wortes bedeutet „Freiheit" einen physischen Zustand; nämlich das Abhandensein eines äußern Zwanges oder Hindernisses.[1]) In dieser Bedeutung kann das Prädicat „frei" auch leblosen Dingen sowie den Thieren beigelegt werden. Wir reden von „freiem" Felde, von „freiem" Himmel, von „freier" Aussicht, von „freier" Wärme, „freier" Elektricität. Der Vogel in der Luft, das Wild des Waldes und Feldes ist „frei". Dieselbe Eigenschaft kommt dem Menschen zu, insofern er nicht in Kerker und Banden liegt, insofern kein physischer Zwang, kein materielles Hindernis sein Handeln beschränkt und beengt. Da nun aber jedes Handeln seinen Grund und Ausgangspunkt in einem Streben und Wollen hat, so ist der Mensch in dem angedeuteten Sinne dann „frei", wenn er thun kann, was er in einer bestimmten Richtung will.

[1]) Vgl. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme, S. 3, 4. Drobisch, Moral. Stat. S. 58, 59.

Diese Bedeutung hat der Begriff der Rede-, Preß- und Vereinsfreiheit, der Lehr- und Lernfreiheit, der Gewerbs- und Handelsfreiheit. Auch die politische Freiheit ist mit dieser Freiheit verwandt.

Allein diese Freiheit ist vorerst eine äußere, negative: ein materielles Können, ein physisches Nichtmüssen, „Freiheit" in der ursprünglichen, unmittelbaren und populären Bedeutung des Wortes, bezüglich deren Wesens eine Controverse, eine gegentheilige Auffassung niemals herrschte. Ein gewisses Maß dieser Freiheit ist sogar ein selbstverständliches Bedürfnis der sensitiven Wesen, eine natürliche Bedingung deren Wohlseins und Gedeihens, und deren Nichtvorhandensein wird als schwer und schmerzlich empfunden. Der Vogel im Käfig verlangt, wenngleich unbewußt, nach Freiheit und benützt die erste Gelegenheit, diese zu erlangen, der in Sclaverei schmachtende Mensch gilt als unglücklich, und die Entziehung oder Einschränkung der physischen Freiheit gegen den Willen des davon Betroffenen wird als harte Strafe gefühlt und angesehen.

Ungleich schwieriger aber ist die Würdigung des Wesens der Freiheit im engeren positiven oder philosophischen Sinne des Wortes. Hier tritt uns vor allem die Unterscheidung der Freiheit in die psychologische oder innere, und in die sittliche oder moralische Freiheit entgegen.

Die psychologische oder innere Freiheit läßt sich kurz als die Fähigkeit der Selbstbestimmung definieren, als das Vermögen, unabhängig von physischer Nothwendigkeit oder äußeren Antrieben sich aus Motiven zu etwas zu entschließen, sein Wollen durch selbsteigene Grundsätze (Maximen) beherrschen und umformen, es in das Apperceptionsverhältnis zu selbstgeschaffenen oder doch erkannten und anerkannten gebietenden oder verbietenden Normen treten zu lassen. Sofern die das Wollen bestimmenden Motive und praktischen Grundsätze in der Tiefe des Seelenlebens, im Innern der Persönlichkeit liegen und von hier aus wirken, kann die psychologische Freiheit auch persönliche Freiheit genannt werden. Sofern diese Freiheit das Vermögen in sich schließt, praktische Grundsätze als Normen des Wollens und Handelns zu erkennen und zu würdigen, kann sie auch intellectuelle Freiheit genannt werden. In diesem Sinne ist „Freiheit" Selbstgesetzgebung, Bestimmung des Wollens durch ein vom Wollenden selbst anerkanntes Gesetz. Ein Individuum, bei

dem dieses Bestimmtwerden des wollenden Ich durch das wissende Ich fehlt, in dem ein bestimmtes Wollen nicht aus einem bestimmten Vorstellungskreise hervorgegangen, oder, was dasselbe, durch das Vorstellungsganze nicht seine Apperception gefunden, ein solches Individuum ist psychologisch nicht frei.

Kürzer können wir uns hier vorläufig bezüglich der sittlichen oder moralischen Freiheit fassen, zumal wir uns im Folgenden mit der Untersuchung des Wesens und der Bedeutung eben dieser Freiheit eingehender beschäftigen werden. Nur so viel sei an dieser Stelle erwähnt: Die psychologische Freiheit nimmt ihrem Begriffe und Wesen nach auf den innern Wert, auf den Inhalt der Maximen, welche das Wollen bestimmen, keine Rücksicht, und es thut der psychologischen Freiheit keinen Eintrag, ob sich das Wollen durch ethische und ästhetische, oder durch eudaimonistische, selbstsüchtige und sittlich verwerfliche Grundsätze beherrschen und umformen läßt. Das Wesen der sittlichen Freiheit dagegen besteht eben darin, daß das Wollen sich nur durch ethische Maximen, oder, was dasselbe, durch die Forderungen der praktischen Vernunft bestimmen läßt, so daß wir die sittliche Freiheit kurz als die Fähigkeit, sich zum sittlich Guten zu entschließen, definieren können. Ist physische Freiheit das Vermögen eines Menschen, thun zu können, was er will, psychologische die Fähigkeit, zu wollen, was er erkannt, so besteht die Bedingung der sittlichen Freiheit und der Weg zu derselben darin, daß er thun will, was er soll.

Nach diesen vorläufigen Erörterungen und Untersuchungen gehen wir nun daran, unhaltbare und irrthümliche Auffassungen der menschlichen Willensfreiheit näher zu beleuchten, beziehungsweise zurückzuweisen, wodurch wir indirect die Erkenntnis des, wie gezeigt werden soll, allein haltbaren und zureichenden Freiheitsbegriffes vorbereiten und anbahnen. Solcher irrthümlichen Auffassungen aber gibt es namentlich zwei, welche sich principiell und diametral gegenüber stehen: der absolute Indeterminismus und der absolute Determinismus, welch letzterer wieder mehre Hauptformen aufweist.

2. Freiheit ist nicht absoluter Indeterminismus.

Begriff des absoluten Indeterminismus (des liberum arbitrium indifferentiae). — Er ist falsch, und was er zu seinen Gunsten anzuführen sucht, ist nicht haltbar. — Angabe des Grundes, wie es überhaupt zu dieser irrigen Auffassung des Freiheitsbegriffes kommen konnte und Zurückweisung der von seinen Vertheidigern geltend gemachten Argumente. — Dieser Freiheitsbegriff ist unpsychologisch, unlogisch und der Sittlichkeit abträglich. — Auch Kant ließ sich durch ihn irreführen, während Leibniz und Herbart ihm entgegentraten. — Der absolute Indeterminismus ist mit der Zurechnung menschlicher Handlungen unverträglich und er erklärt nicht die moral-statistisch nachgewiesene Gesetzmäßigkeit des menschlichen Handelns. — Die Einwendung: „Ich kann wollen, was mir beliebt", beweist die absolute Willkür nicht.

Der absolute Indeterminismus versteht unter „Freiheit" absolut ursachlose Selbstbestimmung, das Freisein von allen und jeden Bestimmungsgründen, ein Wollen und Endwollen ohne alle Motive. Der Wille bestimme sich lediglich und ausschließlich aus sich selber, durchaus unbeeinflusst, ungebunden und willkürlich, in dem Sinne, dass er unterschiedslos und ohne Einschränkung was immer wollen kann; eine Freiheit, welche man gewöhnlich als liberum arbitrium indifferentiae zu bezeichnen pflegt.

Der absolute Indeterminismus war und ist auch bestrebt, diesen Allgemeinbegriff der „Freiheit" zu begründen und zu rechtfertigen.[1] Carteſius,[2], Kant, Fichte, Schelling, Jakobi und andere gehören zu seinen mehr oder weniger entschiedenen Vertheidigern. Der Indeterminismus entnimmt seine Gründe zunächst metaphysischen Erwägungen,[3] indem er geltend macht, dass in der Natur zwar jeder gegenwärtige Zustand auf einen vorhergehenden hinweist, aus dem er hervorgeht, dass man aber bei der Verfolgung dieser Reihe nicht ins Unendliche zurückgehen kann, da es einen progressus in infinitum nicht gebe, weshalb wir ein erstes Glied annehmen

[1]) Vgl. Huber, Üb. d. Willensfreiheit, S. 16 ff. J. B. Meyer, Phil. Zeitfragen, S. 238.

[2]) „Libertatis autem" bemerkt Carteſius, „et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus". (Princ. phil. I. § 41.)

[3]) Vgl. Volkmann, l. c. S. 459, 460.

müssten, das ursachlos ist und spontan wirkt. Gebe man nun dies zu, dann könne, was bezüglich des ersten Gliedes als nothwendig erkannt wird, bei einem späteren Gliede doch nicht als unmöglich bezeichnet werden. Weiter hebt der absolute Indeterminismus zu seinen Gunsten hervor, dass von Zurechnung nur dort die Rede sein kann, wo das Endwollen eine unmotivierte Unterwerfung unter oder Auflehnung gegen das Sittengesetz in sich schließt, während sie keine Berechtigung hätte, wenn das Endwollen sich als nothwendiges Product eines bestimmten Processes herausstellt. Um auch psychologische Thatsachen ins Feld zu führen, weist er hin auf die freie Schöpfungskraft der Phantasie, auf die Unabhängigkeit des Denkens von subjectiven Beziehungen, des Gefühles von Vorstellungen.

Allein alle diese vorgebrachten Argumente sind nicht im Stande, die absolutistische Freiheitstheorie zu rechtfertigen oder zu beweisen. Vor allem ist es unpsychologisch und erfahrungswidrig, das menschliche Wollen gleichsam auf sich selbst zu stellen, es aus sich selbst schöpfen zu lassen, da es ein Wollen ohne Erkennen, ohne Vorstellung des Gewollten, ohne den erfahrungsmäßig gegebenen Inhalt des Wollens nicht gibt. Die Vorstellung des Gewollten aber gehört dem „Ich", als dem Inbegriff der Regsamkeit aller vorhandenen Vorstellungsmassen. Daher gibt es kein „herrenloses" Wollen, d. h. kein Wollen, das vom Ich unabhängig wäre und sich mit diesem nicht auseinandergesetzt hätte. Das „End"wollen, der „Entschluss" aber kann von diesem allgemeinen Gesetze keine Ausnahme machen, da es eben auch ein Wollen ist, — ein solches nämlich, das den Prozess des Wollens zum Abschlusse bringt. Der Schein der absoluten Unabhängigkeit des Wollens und Endwollens entsteht lediglich aus der häufigen Dunkelheit und Unbestimmtheit der dem Wollen zugrunde liegenden Vorstellungen als Motive. Wer somit die Freiheit in diesem Sinne behauptet, verwechselt lediglich ein Unvermögen des Beobachters mit einem vom Beobachter unabhängigen Vermögen des Wollens selbst und hypostasiert, statt der Lösung des Problems aus bekannten Principien nachzugehen, das ungelöste Problem zu einem neuen Principe. Der Begriff der Freiheit als absoluter, ursachloser Selbstbestimmung hat daher in der unmittelbaren Erfahrung des innern Lebens — und nur diese können wir fragen, nur von dieser ausgehen, soll sich die

wissenschaftliche Untersuchung nicht aller realen Unterlage berauben und in eine rein theoretische, abstracte Speculation verlieren — keinen Halt und keine Stütze.

Dass es zu dieser falschen und das Problem der Willensfreiheit so arg verwirrenden Auffassung überhaupt kommen konnte, hat seinen Grund hauptsächlich in der einseitigen, falschen Auffassung und der Verkennung des Wesens der negativen Freiheit, und deren Verwechslung mit der eigentlich positiven: die Voraussetzung und Bedingung der Bethätigung des freien Wollens, nämlich die Negation des Zwanges und Affectes, wurde dem positiven Inhalte des Freiheitsbegriffes selbst substituiert, während jene negative Freiheit offenbar nur den Raum schafft für die Stelle der Freiheit im engern Sinne, ohne diesen Raum selbst auszufüllen. Selbst Kant definiert die Freiheit als „das Vermögen oder die Fähigkeit des Willens, sich selbst zu bestimmen und mit absoluter Spontaneität eine Reihe von Erscheinungen oder Veränderungen anzufangen". Schon Locke[1]) hat hervorgehoben, dass dies nichts anderes bedeute, als, „das Wollen will sich selbst", was eine leere Tautologie ist.

Unter den deutschen Philosophen hat Leibniz das unleugbare Verdienst, auf die metaphysische und psychologische Unhaltbarkeit der absolutistischen Freiheitstheorie hingewiesen zu haben. In weiterer Ausführung dieser Erkenntnis Leibnizens hat Herbart gezeigt, dass die Auffassung der Freiheit als absoluter Selbstbestimmung auf einen regressus in infinitum, auf eine unendliche Reihe führt, und nicht erklärt, was dieser Begriff erklären soll. Ein bestimmtes Wollen folgt nämlich entweder auf ein Nichtwollen oder auf ein Anderswollen, ist also im ersten Falle ein Übergang aus der Unthätigkeit in Thätigkeit, im andern ein Überspringen von einer Richtung seiner Thätigkeit in eine andere, oft sogar entgegengesetzte. Ist nun aber die Ursache dieser Veränderung im Zustande des Willens wieder der Wille selbst, so muss er, bevor er diese Veränderung hervorbrachte, unthätig gewesen, mit derselben aber aus der Unthätigkeit in Thätigkeit übergegangen sein. Dies ist aber wieder eine Veränderung im Zustande des Willens, die, wenn nun einmal der Wille sich selbst bestimmen soll, abermals auf eine vorangegangene Umwandlung

[1]) Essay concern. hum. understant. II. ch. 21, § 25.

von Unthätigkeit in Thätigkeit als ihre Ursache zurückweist, und so fort ohne Ende.[1])

In ähnlicher Weise argumentiert Schopenhauer,[2]) dessen Freiheitstheorie wir sonst allerdings gleich jener Herbarts zurückweisen müssen, weil, wie wir uns seinerzeit überzeugen werden, deren Giltigkeit angenommen, von einer „Willensfreiheit" offenbar nicht mehr die Rede sein könnte. „Fasse ich", sagt er, „die Freiheit des Willens in dem Sinne, dass ich wollen kann, was ich will, so kommt dies heraus, als ob das Wollen noch von einem andern hinter ihm liegenden Wollen abhänge. Gesetzt, diese Frage würde bejaht, so entstände alsbald die zweite: kannst du auch wollen, was du wollen willst? Und so würde es ins Unendliche hinaufgeschoben werden, indem wir immer ein Wollen von einem früheren oder tiefer liegenden abhängig dächten und vergeblich strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müssten". Freiheit als absolute Selbstmacht des Subjectes, infolge deren der Wollende die alleinige und souveraine Causalität des gewollten Objectes ist, Freiheit als die Fähigkeit, in einer Reihe von Ursachen und Wirkungen das absolut erste Glied zu setzen, kann darum nicht mehr dem Menschen zukommen, sondern eben ausschließlich dem absoluten, göttlichen Wesen, da die absolute Freiheit mit schöpferischer Allmacht zusammenfällt.[3]) Was aber

[1]) Auch Leibniz gelangt zu dem Resultate: „Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir et cela irait à l'infini". (Op. phil. 111, 113, 122 etc.)

[2]) Die beiden Grundprobl. S. 6.

[3]) Wenn Kaulich (Ethik, S. 61) die Beschränktheit der menschlichen Freiheit auch noch durch den Hinweis darauf zu begründen sucht, „dass das freie creatürliche Wesen durch den Willensentschluss und die durch ihn sich ergebende Bethätigung in der Richtung des Objects noch nicht nothwendig das angestrebte Ziel erreichen muss", und dass „die Erreichung des angestrebten Zieles nur dann eintritt, wenn in dem Willensentschlusse selbst allen objectiven Verhältnissen in entsprechender Weise Rechnung getragen wurde", und wenn er hinzufügt, es „lasse sich denken, dass in dem Objectiven solche Gesetze herrschen oder solche Verhältnisse gegeben sind, in welchen geradezu die Unmöglichkeit der Erreichung des durch das freie creatürliche Princip Angestrebten ausgesprochen liegt", so beruht diese Bemerkung auf der Verkennung des Wesens und der Bedeutung des Wollens als psychischen Actes überhaupt, weil, wie wir im Folgenden ersehen werden, bei erkannter Unmöglichkeit der Erreichung des Erstrebten ein „Wollen" erst gar nicht zustande kommt.

den gleichfalls schon hier zu behandelnden Hinweis auf die „freie Schöpfungskraft der Phantasie", auf die „Unabhängigkeit des Denkens von subjectiven Beziehungen, des Gefühls von Vorstellungen" betrifft, so kann derselbe ebensowenig zu Gunsten des absoluten Indeterminismus verwertet werden. Denn die Phantasie schöpft ebensowenig aus sich selbst, wie der Wille. Alle Thätigkeit der Phantasie beruht vielmehr lediglich auf der Reproduction der Vorstellungen, welche dadurch, dass sie bei ihrem Wiedereintritte einen andern Vorstellungskreis finden, als jener war, innerhalb dessen sie entstanden, gewisse Veränderungen erleiden: neue Gegensätze drängen zu Hemmungen älterer Verschmelzungen, neue Ähnlichkeiten bekämpfen ältere Hemmungen, neue Verschiedenartigkeiten stiften neue Verschmelzungen neben den älteren. Und da es sich hiebei fast immer nur um *Gesammtvorstellungen* und *Vorstellungsreihen* handelt, so folgt, dass die *verändernde* Reproduction nicht nur die häufigere sein wird, sondern bei reicherem Seelenleben geradezu jedesmal sich einstellen muss, wenn ihr nicht durch besondere Einflüsse, wie durch die Herrschaft feststehender Vorstellungen, entgegengearbeitet wird, wie die Selbstbeobachtung dies auch in der umfassendsten Weise bestätigt. „Die Unabhängigkeit des Denkens von subjectiven Beziehungen" ist ebensowenig eine Analogie für das Getrenntsein des Wollens vom Erkennen, für die Motivlosigkeit des Wollens; vielmehr beweist diese Unabhängigkeit des Denkens von subjektiven Beziehungen lediglich die Abhängigkeit des Subjectes in seinem Denken, da es wohl auf unsern freien Entschluss ankommt, *dass* wir überhaupt denken, aber nicht *was* wir denken und *wie* wir zu denken haben, wenn unser Denken ein materiell und formell, demnach ein objectiv richtiges sein soll. Was aber die angebliche „Unabhängigkeit des Gefühles von Vorstellungen" betrifft, so ist auch diese Unabhängigkeit nur eine scheinbare; denn das Gefühl ist nichts anderes als das Bewusstwerden des Spannungsgrades des Vorstellens, dessen Grund und Träger demnach stets eine Vorstellung, wenn auch diese die charakteristische Eigenthümlichkeit des Gefühles, die Subjectivität, die Dunkelheit, den Ausschluss des Bewusstseins eines bestimmten Quale, an sich trägt. Die fernere Behauptung, „mit der absolutistischen Freiheitstheorie stehe und falle die Möglichkeit einer sittlichen und rechtlichen *Zurechnung*", werden wir weiter unten würdigen, und uns über-

zeugen, dass eine Zurechnung gerade unter der Voraussetzung des absoluten Indifferentismus unmöglich wäre. Der Zusatz aber, den die Vertheidiger der absoluten Freiheit ergänzend hinzufügen, „diese Zurechnung hätte keine Berechtigung, wenn das Endwollen sich als das nothwendige Product eines bestimmten Processes herausstellt", trifft nicht unsere Freiheitslehre, deren Rechtfertigung Gegenstand und Zweck vorliegender Schrift, sondern die Theorie des mechanisch-psychischen Determinismus. Wenn endlich die Vertheidiger dieser Freiheitstheorie zur Rechtfertigung ihrer Lehre auf den kategorischen Imperativ hinweisen, mit dem die Forderungen des Sittengesetzes uns entgegentreten und der, falls alles Wollen, das Endwollen mit eingeschlossen, durch das unabänderliche Resultat der eben vorhandenen Vorstellungsverhältnisse bestimmt würde, weder an sich begreiflich wäre, noch dem Wollen gegenüber Sinn und Berechtigung hätte, wenn diese Freiheitslehre sich auf die Wahl des Entschlusses gegen die stärksten und klarsten Motive, auf das Abbrechen des ganzen Processes in jedem beliebigen Momente, auf die Möglichkeit, seine Entschlüsse, seine Grundsätze, seinen Charakter zu ändern berufen, — so beweist dies alles doch nur wieder die Unhaltbarkeit und Falschheit des absoluten innern Determinismus, mit dessen Widerlegung wir uns nachfolgend noch beschäftigen werden, nicht aber die Richtigkeit des absoluten Indeterminismus und insbesondere nicht die Möglichkeit eines Wollens und Endwollens ohne die entsprechende Vorstellung, aus der es hervorgeht. Ist — um nur dies Eine hervorzuheben — das Wollen und Endwollen in der That motivlos, dann ist es auch ziel- und zwecklos, unbestimmbar und unberechenbar, und einem derart sich verflüchtigenden und nicht fixirbaren Wollen gegenüber hätte der kategorische Imperativ des Sittengesetzes offenbar ebensowenig Sinn und Berechtigung, wie gegenüber einem absolut determinierten Wollen.

Und wie der absolute Indeterminismus unpsychologisch und erfahrungswidrig ist, so ist er auch unlogisch und denkwidrig, weil er, indem er die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Wollens ohne eine ihm zugrunde liegende Vorstellung, ohne ein Motiv, in welchem es gründet, behauptet, sich mit dem Denkgesetze der Causalität, der ratio sufficiens in Widerspruch stellt, dasselbe ignoriert und negiert. Ein völlig motivloses Wollen behaupten,

heißt eine Wirkung ohne zureichende Ursache annehmen, was absurd ist. Das Causalitätsprincip hat eben allgemeine, nothwendige und ausnahmslose Geltung, da sonst ein gesetzmäßiges und daher wissenschaftliches Denken geradezu unmöglich wäre; es ist als logisches Axiom unmittelbar evident und wird durch die Erfahrung lückenlos als strenge Induction bestätigt, mag man den Satz vom zureichenden Grunde nun in der Form aussprechen: „Setze in deinem Denken nichts ohne Grund", oder in der Form: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache", oder in der Form: „Es geschieht nichts ohne Ursache", oder: „Keine Wirkung ohne Ursache", oder: „Alles, was entsteht oder geschieht, hat eine Ursache seines Entstehens oder Geschehens", oder: „Alles, was ist, hat einen zureichenden Grund seines Seins entweder in sich selbst oder in einem andern". In allen diesen Varianten ist er richtig und spricht in verschiedenen äquipollenten Urtheilen dieselbe Wahrheit aus, wobei er allerdings über das *Wesen* oder die *Natur* der der Wirkung zugrunde liegenden Ursache eine nähere Bestimmung *nicht* enthält. „Die ganze empirische Welt", sagt diesfalls *Liebmann* in eingehenderer Begründung des Causalitätsgesetzes,[1]) „das Object unserer äußeren und inneren Erfahrung, verläuft in der Zeit als eine Reihe von einander bedingenden Ereignissen, die das erkennende Subject einerseits im Raume an sinnlich wahrnehmbaren materiellen Dingen, andererseits nur in der Zeit durch Selbstbeobachtung an dem immateriellen Objecte der innern Erfahrung vor sich gehen sieht. Die Zeit ist für jedes Geschehen und Erfahren, für die erkannte Welt und das erkennende Subject so hohe Bedingung, dass sich unser Erkennen außerhalb ihrer und unabhängig von ihr gar nichts zu denken vermag. Aber während der Stoff unserer Vorstellungen in zeitlicher Beziehung an sich nur als ein *auf* einander folgendes Geschehen erscheint, setzt die Erkenntnisthätigkeit ohne weiteres und von vornherein voraus, dass dies alles *aus* einander erfolge, dass das Spätere durch ein Früheres bedingt sei, ohne welches es nicht stattfinden könnte".

Es ist, wie schon oben bemerkt, Selbsttäuschung, wenn wir in einem besonderen Falle ohne alles und jedes Motiv zu wollen vermeinen, welche Meinung sich daraus erklärt, dass die betreffenden

---

[1]) Über d. indiv. Beweis für d. Freiheit d. Willens. Stuttgart 1866.

Vorstellungen nicht stets über die Schwelle des Bewusstseins treten. Es ist begreiflich, dass gerade bei einem körperlich und geistig unentwickelten Menschen die einzelnen Acte des Wollens und Handelns häufig den Charakter einer fast mechanischen Thätigkeit annehmen werden, dass er sich häufig über die Beweggründe seines Verhaltens keine Rechenschaft wird geben können, während es bei einem körperlich voll entwickelten und geistig regsamen Menschen, dessen gesammte Vorstellungen infolge häufiger und inniger Verschmelzung eine organische Durchbildung erfahren haben und zu einander wie zum Ganzen in lebendiger Wechselbeziehung stehen, leicht sein wird, zu erkennen, warum er in einem bestimmten Falle gehandelt und warum er gerade in dieser Weise gehandelt. Gerade bei der Handlungsweise solcher Menschen also, bei denen die für unsere Frage selbstverständliche Voraussetzung zutrifft, wird es offenbar, dass der Willensact nicht völlig ursachlos, dass er vielmehr die Folge eines vorhandenen Grundes, der entsprechenden Motive, gewesen. „Wenn man den Versuch macht," bemerkt hiezu Schopenhauer,[1]) „ein liberum arbitrium indifferentiae sich vorstellig zu machen, so wird man bald inne werden, dass dabei recht eigentlich der Verstand stille steht: er hat keine Form, so etwas zu denken; vielmehr ist der Satz vom Grunde, das Princip durchgängiger Bestimmung und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander die allgemeinste Form unseres Erkenntnisvermögens, die, nach Verschiedenheit der Objecte desselben, auch selbst verschiedene Gestalten annimmt. Hier aber sollen wir etwas denken, das bestimmt, ohne bestimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das andere, das ohne Grund jetzt A wirkt, während es eben sowohl B oder C oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter denselben Umständen könnte, d. h. ohne dass jetzt in A etwas läge, was ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, also Causalität) vor B, C, D ertheilte." Die absolutistische Freiheitstheorie hypostasiert demnach den „Zufall", diesen Begriff im strengen Sinne des Wortes genommen, zum wirkenden Princip, was absurd ist, da „Zufall" in diesem Sinne nichts ist und nichts wirkt. Zwar gebrauchen wir in der Wissenschaft wie im gewöhnlichen Leben das Wort „Zufall", „zufällig"; aber nach wissenschaftlichem

[1]) Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 47.

Sprachgebrauche wird das Merkmal „zufällig" einem Dinge oder Geschehen nur im Gegensatze zu nothwendig beigelegt, unter welchen Begriff wir das subsumierem, was weder nicht sein noch anders sein kann, als es ist, weshalb wir unter „zufälligem" Geschehen keineswegs ein solches meinen, das ohne alle Ursache sei. So reden wir von der „Zufälligkeit" d. h. Bedingtheit, Endlichkeit, Zeitlichkeit der Welt im Gegensatze zum nothwendigen, absoluten, ewigen göttlichen Wesen, womit nicht gesagt sein will, dass die Welt und deren Dinge völlig ursachlos seien, sondern dass sie die Ursache ihres Seins und Daseins in einem andern, in Gott, haben, während Gott den Grund seines Seins in sich selbst hat. Die im gewöhnlichen Leben gebrauchte Redeweise aber: „Der Zufall hat dieses oder jenes bewirkt, gefügt, herbeigeführt" ꝛc. bedient sich dieses Begriffes als einer bloßen Abstraction, demnach in uneigentlicher Bedeutung, insofern damit entweder die dem Beobachter nicht bekannte Ursache eines Geschehens, gewissermaßen das x der Rechnung bezeichnet oder das „zufällige" Geschehen der Absicht, das Ereignis herbeizuführen, entgegengesetzt wird. Zwar sucht sich die indeterministische Auffassung des Freiheitsbegriffes gegen den Vorwurf: sie involviere infolge der Leugnung des Causalitätsverhältnisses zwischen Motiven und Wollen eine Aufhebung jeder Gesetzmäßigkeit, durch die Behauptung zu schützen, diese Auffassung negiere nicht sowohl die Gesetzmäßigkeit als vielmehr die Alleinherrschaft des Causalitätsgesetzes; entfernt davon, das Endwollen aus nichts hervorbringen zu lassen, lege die absolutistische Freiheitstheorie dem Endwollen vielmehr eine ratio sufficiens zugrunde, welche eben die Freiheit als Seelenvermögen sei. Allein diese Ausflucht ist unstichhältig und unbefriedigend,[1]) weil etwas, was seinem Begriffe nach in gleicher Weise den Grund der einen wie der anderen Erscheinung abgibt, in Wirklichkeit als ratio sufficiens weder der einen noch der andern gelten kann. Somit führt die indeterministische Freiheitstheorie zu einem bloßen Spiel mit Worten, abgesehen von den Schwierigkeiten, welche der Annahme von besonderen, selbständigen „Seelenvermögen" überhaupt entgegenstehen, wovon weiter unten gehandelt werden soll, und abgesehen von der Schwierigkeit dieser Annahme im vorliegenden Falle, indem die Freiheit bloßes

[1]) Vgl. Volkmann, a. a. O. II. S. 460.

Vermögen bleiben und doch, als Bethätigung des wollenden Wesens selbst, sich über die anderen Vermögen erheben soll.

Die bisher gegen die absolutistische Freiheitstheorie angeführten Bedenken sind aber nicht die einzigen. Ist unser Wollen schlechthin frei und ursachlos, dann ist es auch von der Qualität des Gewollten völlig unabhängig, dann entscheidet sich der Wille für oder gegen etwas ohne alle Rücksicht auf den Wert oder Unwert, auf die Nützlichkeit oder Schädlichkeit, auf die sittliche Güte oder Schlechtigkeit des Gegenstandes des Strebens, und auch die Intensität des Wollens wird von der Beschaffenheit des gewollten Gegenstandes nicht bestimmt und beeinflusst: Objecte, die sich als erstrebenswerte Güter darstellen, sollicitieren den Willen nicht, und solche, welche als Übel erscheinen, verhindern nicht, dass der Wille der durch sie bezeichneten Richtung folgt. So führt der absolute Indeterminismus zu jener Auffassung der Freiheit, welche als Äquilibrismus charakterisiert wird. Die Freiheit der Entscheidung sei dadurch bedingt, dass in der Seele ein absolutes Gleichgewicht zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten gegeben ist, dass von keiner Seite etwas auf den Willen einen Einfluss ausübt, dass ein Interesse des Wollenden am gewählten Objecte völlig ausgeschlossen sei oder sich an beide Objecte, welche der mögliche Gegenstand einer Wahl sind, ein gleiches Interesse knüpft.[1]) Wer, was soll dann überhaupt noch eine Entscheidung herbeiführen und welchen praktischen sittlichen Wert könnte dann noch solch ein absolut motivloses Wollen haben? Diese Auffassung carikiert den Freiheitsbegriff zur launenhaft spielenden Willkür, zur excessiven Ungebundenheit und ist ebenso widervernünftig und erfahrungswidrig an sich, wie verderblich und entsittlichend in ihren Folgen. Eine solche Freiheitstheorie lässt das Gute und das Böse, das Nützliche und Schädliche in einander fließen und macht den Wollenden gegen beide in gleichem Maße gleichgiltig, vernichtet aber eben dadurch jedes zielbewusste ernste Streben nach Tugend und Sittlichkeit, jede Willensentschiedenheit für das Gute, und macht die Erwerbung eines festen, sittlichen Charakters geradezu unmöglich, weil das überwiegende Interesse am Guten schon eine Beeinflussung des Wollens durch dasselbe wäre, was gegen die Voraussetzung des Äquilibrismus

[1]) Vgl. Drobisch, Mor. Statist. S. 62. Kaulich, Freiheit d. Menschen, S. 30. 31.

verstößt. Damit aber ist der Unvernunft und daher auch der Unsittlichkeit, der Unordnung und gesellschaftlichen Verwirrung ohne Maß und Ziel, der Charakter- und Gesinnungslosigkeit das Wort gesprochen und deren Berechtigung anerkannt; denn dann wäre das ganze Leben des Menschen, wie Herbart mit Recht bemerkt, ein loses Aggregat von Selbstbestimmungen, deren jede von vorn anfängt. Dann handeln wir gedankenlos in den Tag hinein, aber wir handeln nicht frei. Dann ist jede planmäßige Einwirkung auf den Menschen durch sittliche Erziehung unmöglich und erfolglos, da der fixe Punkt fehlt, wo der pädagogische Hebel eingesetzt werden könnte.[1]) Dann ist ein gegenseitiges dauerndes Verhältnis des Menschen zum Menschen, Liebe, Vertrauen, Freundschaft unmöglich, weil die Gesinnung beider unbestimmbar und unberechenbar, und weil der, welcher mich heute mit Beweisen des Wohlwollens überhäuft, morgen ohne irgend eine Veranlassung meinerseits voll Feindschaft und Übelwollen gegen mich auftreten kann. Dann gibt es — das Individuelle generalisiert — keinen Causalzusammenhang auch zwischen den Angelegenheiten der Völkerindividuen, den Ereignissen der Weltgeschichte, keinen Pragmatismus der weltgeschichtlichen Begebenheiten, weil der Willensentschluss, der sie hervorgerufen, ein ursachloser und rein zufälliger gewesen und sich nicht als verbindendes Glied in eine zusammenhängende Kette einander bedingender Ereignisse einfügte. Dann hat ebensowenig auch die moralische Weltordnung Wert, Bedeutung und Berechtigung.

Diese in Rede stehende falsche Auffassung der Freiheit als liberum arbitrium indifferentiae trägt auch Schuld an Kants Irrthum und an seiner berühmt gewordenen Scheidung der „Erscheinung" und des „Ding an sich". Wie oben erwähnt, definiert Kant die Freiheit als das Vermögen, mit absoluter Spontaneität, d. i. kraft ursachloser Selbstbestimmung eine Reihe von Veränderungen anzufangen. Da nun auf dem erfahrungsmäßig gegebenen Gebiete ein ursachloses

---

[1]) „Die transcendentale Freiheit", bemerkt Herbart mit Recht, „muss alle Pädagogik als eine Inconsequenz ansehen, weil die intelligible That der Freiheit in gar keinem Zeitverhältnisse steht, die Erziehung aber, wenn wir ihr zeitliches Beginnen und Fortschreiten, wenn wir das Causalitätsverhältnis zwischen Erzieher und Zögling hinwegdenken, für uns etwas völlig Unverständliches wird". (WW. VII. 68.) Vgl. Strümpel, Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte und Herbart, S. 97.

Geschehen nicht zu finden ist und das Causalitätsgesetz allgemeine und ausnahmslose Geltung hat, so sah er sich, um die Freiheit in dieser Auffassung zu retten, genöthigt, sie in ein dem erfahrungsmäßigen Denken unzugängliches Gebiet der Transcendenz zu verlegen und sie als angebliches „Noumenon" zu bezeichnen, wodurch das Problem nicht gelöst, sondern dessen Lösung ohne Grund ja ohne Berechtigung geradezu unmöglich wird.[1]) — Dagegen sind Leibniz und Herbart der Auffassung der Freiheit als ursachloser Selbstbestimmung und des Zustandes des Äquilibrismus entschieden entgegengetreten. Ersterer nennt eine solche liberté d'équilibre „un être chimérique et impossible". Die „unmerklichen Eindrücke", welche oft den Entschluss des Menschen bestimmen, sagt er öfters, können den gewöhnlichen Menschen verleiten, ein Gleichgewicht der Willensmotive anzunehmen. Aber dies sei nur Schein. Die Seele ruhe (als Monade) niemals, denn Thätigkeit macht ihr Wesen aus. Wäre sie zu irgend einer Zeit nicht thätig, so könnte sie es niemals sein, weil es durchaus kein Mittel gibt, durch welches aus der einen Substanz in die andere etwas übertragen, oder in die letztere durch die erstere irgend eine innerliche Bewegung von außen erzeugt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden könnte. Sind aber die inneren Kräfte in der Monade fortwährend thätig, so erzeugen sie auch fortwährend Veränderungen in derselben, so dass der Zustand

[1]) „Ohne Grund und ohne Berechtigung". Denn wir haben — von Sinnestäuschungen abgesehen — keine Ursache und kein Recht, die sich uns darbietenden Dinge anders aufzufassen, als sie uns „erscheinen". Das Gegentheil ist ein erkenntnis-theoretischer Irrthum, der dadurch nicht richtiger wird, dass ihm die meisten deutschen Philosophen und Naturforscher, in dem Kantschen Subjectivismus befangen, bis heute anhängen. Selbst die Farbenerscheinungen können nicht bloß subjectiven Charakter haben, als wären sie ohne das menschliche Auge überhaupt nicht vorhanden, sie setzen vielmehr eine objectiv-reale Grundlage voraus: die Gegenstände könnten nicht weiß, blau, roth ꝛc. „erscheinen", wenn sie es nicht in Wirklichkeit wären, und sie wären es auch dann, wenn es kein menschliches Auge gäbe, das sie percipiert. Die Denker der alten Schule kannten wenigstens diese künstliche, wissenschaftlich unfruchtbare Distinction nicht und zeigen sich damit in Übereinstimmung mit der ursprünglichen, unmittelbaren und natürlichen Auffassung, mit dem allgemeinen Bewusstsein der Menschheit, das in diesem Falle der Ausdruck des „gesunden Menschenverstandes" ist. Cf. Thom. (Sum. th. I, 17, a. 2): „Sensus apprehendit res ut sunt". „Quod videtur, est color, qui est in corpore". (De an. III. 9.)

des Wechsels in der Seele ein continuirlicher wird.[2]) Auch Herbarts Psychologie weiß nichts von einem Stillstehen der Seelenthätigkeit, das vor der Entscheidung des absolut indeterminierten Willens immer herrschen müsste. Nie befindet sich auch nach Herbart die Seele in absoluter Ruhe. Und wenn er von einem „Gleichgewicht" der Vorstellungen spricht, so ist er weit davon entfernt, damit den gleichen Begriff wie die alte Psychologie zu verbinden. Immer sind die Gedanken in einem beständigen Flottieren begriffen. Selbst im besten Gleichmuthe erhalten sich die Vorstellungen in einem gelinden Schweben. Das bezeuge die innere Erfahrung.[2])

Haben die bisher hervorgehobenen Bedenken gegen den absoluten Indeterminismus mehr einen theoretischen, psychologischen und logischen Wert, so ist das jetzt zu berührende von eminent praktischer Bedeutung: Der absolute Indeterminismus ist nämlich unverträglich mit der sittlichen und rechtlichen Zurechnung der so vollbrachten menschlichen Handlungen. Denn sind die freien Willensacte rein zufällige Ereignisse in unserem Geistesleben, sind sie nicht aus den Vorstellungen unserer Seele hervorgegangen und stehen sie in keinem Apperceptionsverhältnisse, in keinem innern Zusammenhange zu dem Ich als Wesensgrund und Träger aller Seelenerscheinungen, dann ist für diese Willensacte und die daraus hervorgehenden Handlungen alle Verantwortlichkeit, alles Verdienst und alle Schuld aufgehoben, weil mir nicht imputiert werden kann, wofür ich nicht wirkende Ursache war: die Zurechnung, indem sie, rückwärts gehend, den Faden der Causalität verfolgt, hört selbstredend dort auf, wo dieser abgerissen wird. Zudem müsste ein von allen Motiven unabhängiger Wille auch von sittlichen Motiven unabhängig sein und er müsste eben dadurch unfrei und unsittlich erscheinen, so dass die absolutistische Freiheitstheorie auch im Lichte

---

[1]) „Würde es nicht lächerlich sein", sagt schon einer der ersten Übersetzer der nouveaux essais Leibnizens, J. H. Fr. Ulrich, „wenn wir keinen Grund unseres Wollens angeben könnten? Würden wir nicht viel unvollkommener sein? Ein Mensch, der es also machen, oder sich wenigstens anstellen wollte, als wenn er ohne Ursache wirke, würde, wie Leibniz sagt, mit Recht für einen Thoren gehalten werden. Die Erfahrung ist ganz gewiss für Leibnizen und Wolfen." (I. 358.)

[2]) Vgl. Herbarts WW. II. 308; III. 44; V. 19, 90 ꝛc.

des moralischen Interesses als unhaltbar und verwerflich bezeichnet werden muss.

Endlich erklärt der absolute Indeterminismus auch nicht die durch die moralische Statistik nachgewiesene Gesetzmäßigkeit in scheinbar völlig freien Handlungen, da der Zufall weder Regel noch Gesetz kennt, obwohl andererseits, wie später gezeigt werden soll, die Gleichförmigkeit dieser Handlungen ebensowenig die Unfreiheit und absolute Determiniertheit des ihnen zugrunde liegenden Wollens beweist.

Überhaupt befindet sich der absolute Indeterminismus in Irrthum, wenn er sich zu seiner Rechtfertigung etwa auf Thatsachen des Bewusstseins berufen wollte; ja — er führt sich durch diese Berufung selbst ad absurdum. Die absolutistische Willensfreiheit sagt: „Ich kann wollen, was mir beliebt".[1]) Aber in diesem „Belieben" zeigt sich schon eine Abhängigkeit des Wollens von etwas, das nicht Wollen ist, nämlich von einer Vorstellung oder einem Vorstellungscomplexe, der noch nicht Wollen ist, sondern erst zum Wollen wird, weil es „beliebt", d. h. gefällt, ihn zum Gegenstande eines Wollensactes werden zu lassen. Die absolute Freiheit d. h. Ungebundenheit weist zwar jede Unterwürfigkeit unter Gesetz und Regel ab und emancipiert sich von den Gründen der Vernunft und von der Wertschätzung des Objects der Wahl; aber sie handelt deshalb doch nicht motiv- und ursachlos: sie folgt vielmehr entweder der augenblicklichen Lust und Laune, d. h. dem momentan zur Herrschaft gelangten Begehren oder der momentan herrschenden, im Übergewichte befindlichen Vorstellung, oder sie wählt sogar etwas, was ihr weder objectiv wertvoll scheint noch subjectiv materiell zusagt, eben um zu zeigen, dass ihr Wille frei ist, in welchem Falle der Wille eben durch diesen Beweggrund bestimmt wird.

Überblicken wir nun das über den absoluten Indeterminismus Gesagte noch einmal, so ergibt sich als zweifellos sicheres Resultat unserer Untersuchung: Es gibt keinen absolut freien Willen, kein ursachloses, schlechthin sich selbst bestimmendes und aus sich selbst schöpfendes, interesseloses Wollen, keine schrankenlose, absolute Willkür, und die Behauptung einer solchen stützt sich auf keine Thatsache des

[1]) Drobisch, Moral. Statist. S. 63.

Bewusstseins oder der Erfahrung, ist vielmehr das Resultat einer abstracten Fiction, deren hartnäckiges Festhalten trotz einleuchtender und unleugbarer Gegengründe mit vielleicht nicht ganz unverdienter Derbheit und Herbheit geradezu als „philosophische Roheit" bezeichnet worden ist.

3. Freiheit ist nicht absoluter Determinismus.

Aus der Falschheit des absoluten Indeterminismus folgt logisch noch nicht die Richtigkeit des Determinismus in irgend einer Form. — Die vier Hauptformen des absoluten Determinismus: der äußere, der mechanisch-physische oder materialistische, der innere oder mechanisch-psychologische und der metaphysische oder pantheistische.

Aus dem vorangehend gelieferten Nachweise der Falschheit und Unhaltbarkeit des absoluten Indeterminismus könnte nun vielleicht sofort der Schluss auf die Richtigkeit des absoluten Determinismus gezogen werden, und er wurde vielerseits in der That auch gezogen. „Da der Mensch" — so wurde gefolgert — „in seinem Wollen und Endwollen nicht unbeeinflusst ist, da jedes Wollen vielmehr seinen zureichenden Grund in der Vorstellung des gewollten Objectes hat, aus welcher es hervorgeht, so ist das menschliche Wollen durchaus determiniert, in der Weise, dass aus einer nun einmal vorhandenen Vorstellung, aus einem gegebenen Vorstellungscomplexe der entsprechende Wollensact nothwendig, unabweisbar und unfehlbar resultiert, derart, dass ein anderes, d. i. ein abweichendes oder entgegengesetztes Wollen schlechthin und überhaupt unmöglich ist". Andere glaubten eine vom Menschen verschiedene und außerhalb seiner liegende Causalität annehmen zu sollen, welche in seinem Wollen ausschließlich thätig und wirksam sei; noch andere stellten wieder andere Theorieen auf, deren Resultat aber eben doch stets dahin gieng, das menschliche Wollen sei durchaus determiniert, wobei manche trotzdem eigenthümlicher Weise die Freiheit des Menschen nicht zu leugnen versicherten, dieselbe vielmehr unangetastet gelten lassen wollten. Allein die sofortige Folgerung von der Ungiltigkeit des absoluten Indeterminismus auf die Richtigkeit des absoluten Determinismus ist weder logisch noch empirisch-psychologisch haltbar und gerechtfertigt. Da wir uns sowohl mit der logischen als psychologischen Seite dieser Frage im laufenden und im vierten Artikel ohnedies eingehender beschäftigen

werden, so sei an diesem Orte und vorläufig diesfalls nur Folgendes hervorgehoben. Logisch wäre die eben erwähnte Folgerung nur dann richtig, wenn zwischen den Begriffen „absolut indeterminiert“ und „absolut determiniert“ der contradictorische, demnach zweigliederige Gegensatz bestände, wie etwa zwischen den Begriffen „wahr“ und „falsch“, „einfach“ und „zusammengesetzt“, was nicht der Fall; zwischen „absolut indeterminiert“ und „absolut determiniert“ liegt vielmehr möglicher Weise noch ein Drittes, Mittleres, das weder das eine noch das andere, nämlich relativ indeterminiert, beziehungsweise relativ determiniert, worauf schon das Merkmal „absolut“ deutlich genug hinweist, und wir haben es hier somit lediglich mit einem conträren Gegensatze zu thun, wie etwa zwischen den Begriffen „schön“ und „häßlich“, zwischen denen das Merkmal „ästhetisch gleichgiltig“ liegt. Aber auch wenn wir das Resultat unserer vorangehenden Untersuchung in die Form eines Urtheiles kleiden, ergibt sich keineswegs schon sofort die Richtigkeit der deterministischen Freiheitstheorie; denn aus der Giltigkeit des allgemein bejahenden Urtheiles: „Alle Menschen werden in ihrem Wollen durch Motive geleitet“ folgt ad contrariam doch nur die Falschheit des allgemein verneinenden Urtheiles: „Kein Mensch wird in seinem Wollen durch Motive geleitet“, ad contradictoriam aber die Falschheit des besonders verneinenden Urtheiles: „Manche Menschen werden in ihrem Wollen nicht durch Motive geleitet“. Da sich für die Beurtheilung des menschlichen Wollens eben nur die jetzt genannten drei Theorieen ergeben können, mit Ausschluss einer vierten Anschauung, so nimmt jetzt das in Behandlung genommene Problem in logisch formaler Beziehung den Charakter eines eigentlich disjunctiven Syllogismus mit einer dreigliederigen Disjunctionskette an, nach folgendem Schema: S ist entweder A oder B oder C, wobei das S das Wollen des Menschen, die Disjunctionsglieder A, B und C die möglichen Eigenschaften dieses Wollens: absolut indeterminiert, relativ indeterminiert und absolut determiniert darstellen. Da nun bei einem disjunctiven Schlusse in der Form des modus tollendo ponens aus der Aufhebung aller Disjunctionsglieder mit Ausnahme eines derselben mit voller Berechtigung auf die Setzung eben dieses einen geschlossen wird, so erübrigt, da die Nothwendigkeit der Aufhebung des absoluten Indeterminismus bereits im Vorstehenden gezeigt wor-

den, jetzt zum Erweise des relativen Indeterminismus nur noch die Widerlegung des absoluten Determinismus, welch letztere Aufgabe uns demnach jetzt beschäftigen wird.

So klar und einleuchtend diese soeben vorgenommene Untersuchung zu sein scheint, so musste doch näher darauf eingegangen werden, weil sie eigenthümlicher Weise von der weitaus größten Zahl der Psychologen und Freiheitslehrer vollständig ignoriert wird, worauf dann allerdings der absolute Determinismus in seinen verschiedenen Formen als allein und ausschließlich berechtigt erscheint. Welches die principielle Ursache dieses Irrthums, wird sich aus der weiteren Untersuchung unseres Problems ergeben.

Der absolute Determinismus nimmt seinerseits wieder vier verschiedene Formen an, welche als äußerer Determinismus, als mechanisch-physischer oder materialistischer, als innerer oder mechanisch-psychologischer, und als metaphysischer oder pantheistischer Determinismus bezeichnet werden können.

a) Der äußere Determinismus.

Die Hauptvertreter der theologischen Prädestinationslehre: Luther, Calvin u. a. — Der äußere Determinismus ist unverträglich mit Gottes höchster Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit und mit der Sittlichkeit des Menschen. — Dasselbe gilt umsomehr von der geradezu fatalistischen Lehre Wicliffs. — Der äußere Determinismus Spinozas, den Leibniz und Herbart bekämpften. — Trotzdem führt auch die Freiheitslehre Leibnizens zu ähnlichen Consequenzen.

Der äußere Determinismus läßt das menschliche Wollen von einem außerhalb des Wollenden wirksamen Principe bestimmt und abhängig sein, als welches Princip entweder Gott erscheint — theologische Prädestinationslehre —, oder das Schicksal — Fatalismus —, das Weltgesetz ꝛc.

Unter jenen, welche in Gott den ausschließlich wirksamen Factor des menschlichen Wollens und Handelns sehen, sei (von der diesfälligen, übrigens vielfach missdeuteten Lehre des heiligen Augustinus abgesehen) zunächst Hus genannt,[1]) in dessen Fußstapfen Luther trat. Letzterer leugnete infolge seiner dem dualistischen Manichäismus der ersten christlichen Jahrhunderte verwandten Grund-

[1]) Prop. damn. II.: „Praedestinatus, etiamsi in grave peccatum laberetur, reprobus fieri non potest". (Mansi, T. XXVII.)

voraussetzung (in seinem Buche de servo arbitrio) die Freiheit des Willens auf das Entschiedenste und berief sich für seine Anschauung auf das Zeugnis der heiligen Schrift.[1]) Der Grund zu dieser Lehre Luthers liegt in seiner Auffassung des Urzustandes und Sündenfalles des ersten Menschen. Indem Luther sämmtliche dem ersten Menschen zukommende Eigenschaften und Fähigkeiten, auch die supernaturalen Charakters, als zum Wesen, zur Natur des Menschen gehörig annahm, die dieser sodann infolge des Sündenfalles verlor, gelangte er zur Behauptung des durch den Sündenfall eingetretenen wesenhaften Verderbens der menschlichen Natur, infolge dessen der gefallene Mensch auch der Fähigkeit der Gotteserkenntnis sowie der Freiheit des Willens verlustig wurde. So wirkt allein Gott das Gute im Menschen, und seine Gnadenwahl entscheidet für sein Schicksal in der Ewigkeit. Noch entschiedener betonte Calvin die absolute Passivität des Menschen in Sachen seines Heiles, die Unfähigkeit des Menschen, aus seinen natürlichen sittlichen Kräften etwas Gutes zu wirken, die absolute Prädestination und Reprobation gewisser Menschen seitens der Gottheit. Selbst den Sündenfall stellt Calvin als Werk der Gottheit hin. Damit Gott Anlass habe, die von Ewigkeit zur Verdammnis Bestimmten zu hassen und zu strafen, habe er den ersten Menschen zum Sündenfalle genöthigt und seine Nachkommenschaft in seinen Ungehorsam verwickelt; ebenso nöthige er die Verworfenen, zu dieser ererbten Sünde noch eigene hinzuzufügen. Auch Bajus,[2]) Jansen[3]) u. a. leugnen die Willensfreiheit und betonen einseitig die ausschließliche Wirksamkeit Gottes im Menschen.

---

[1]) „Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii". (l. c. Straßb. 1707, S. 220). „Admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium". (S. 214.)

[2]) „Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet. Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. Sola violentia repugnat libertati hominis naturali". (Du Pin, bibl. T. XVI.)

[3]) Prop. II.: „Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur". Prop. III.: „Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate (vom inneren Drange), sed sufficit libertas a coactione (vom äußeren Zwange)".

Die Unzulässigkeit und Unhaltbarkeit dieser Theorie liegt auf der Hand. Sie ist Gottes unwürdig und unverträglich mit Gottes höchster Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit. Wie könnte Gott am Menschen belohnen und bestrafen, was eigentlich und thatsächlich nicht der Mensch vollbringt, sondern Gott? Jedes zielbewusste, erfolgreiche Ringen nach Tugend und Vollkommenheit, jedes freudige hoffnungsvolle sittliche Wirken und Schaffen ist dann illusorisch und schlechthin unmöglich. Die Vernichtung aller wahren Sittlichkeit, ein trostloser Pessimismus in der Auffassung der Welt und des Lebens, eine alles ideale Streben niederhaltende und ertödtende Lethargie oder aber zügellose Sinnlichkeit und Genusssucht, welche ja doch die Gestaltung des individuellen Schicksals im Jenseits nicht beeinflussen können, wären die praktischen Folgen dieser Auffassung.

Einen mehr fatalistischen Grundzug trägt die Lehre Wicliffs, welcher die schlechthinige Nothwendigkeit alles Geschehens behauptete,[1]) und selbst Gott dieser Nothwendigkeit unterworfen sein lässt, wodurch er sich der heidnisch-antiken Lehre eines starren, unabänderlichen Geschickes, unter dem selbst die Götter stehen, nähert. Die Consequenzen dieser Auffassung wären offenbar dieselben wie die soeben berührten; zudem impliciert diese Lehre die Leugnung der Allwissenheit, Allweisheit und Allmacht Gottes und ist daher verhüllter Atheismus;[2]) sie vernichtet aber in gleicher Weise wie der absolute Indeterminismus die sittliche Weltordnung wie den Pragmatismus der Geschichte, ja die Geschichte überhaupt, deren Begriff sich aus den beiden Momenten der Freiheit und Nothwendigkeit zusammensetzt, und steht im Widerspruch mit den weiter unten zu behandelnden unleugbaren gegentheiligen Thatsachen unseres Bewusstseins.

Auch Spinoza vertritt in seinen späteren Schriften den äußern Determinismus, nachdem er früher mit Cartesius der gerade entgegengesetzten Meinung war und den absoluten Indeterminismus (in

---

[1]) Prop. damn. XXVII.: „Omnia quae eveniunt de necessitate eveniunt". (Trial. III.. c. 7. 23; IV. c. 13.)

[2]) In der That ist Wicliffs Lehre wesentlich Pantheismus, und insbesondere bezüglich seiner Ideenlehre steht er jener Amalrichs von Bena ganz nahe: „Die ganze Natur ist Gott, jedes Wesen ist Gott". Der Begriff der Schöpfung löst sich bei ihm in eine bloße Emanation auf. Vgl. Schwab, Gerson S. 527—46.

ſeinen Cogitatis metaphysicis vom Jahre 1665) lebhaft vertheidigt hatte; — abermals ein Beleg für die Richtigkeit der oben gemachten Bemerkung, daſs die meiſten Freiheitslehrer nach der Erkenntnis der Falſchheit des abſoluten Indeterminismus ſofort mit Unrecht Anhänger des abſoluten Determinismus in irgend einer ſeiner Formen werden.[1]) Schon Leibniz nimmt gegen dieſe Spinoziſtiſche Freiheitsdoctrin entſchieden Stellung. Er erklärt, daſs er allerdings früher ſich faſt auf die Seite Spinozas geſchlagen hätte, welcher Gott nur eine unendliche Macht laſſe und alles von einer vernunftloſen Naturnothwendigkeit ableite, daſs er ſich aber von dieſer Krankheit befreit habe und gerne den Namen Theophilus annehme.[2]) Auch er hält an dem Hauptſatze feſt: Der äußere Determinismus vernichtet die Freiheit, die Leugnung der Freiheit zerſtört die Sittlichkeit und die Möglichkeit einer ſittlichen Einwirkung auf den Mitmenſchen, alſo die Erziehung. Die Doctrin Spinozas unterſcheide ſich gleich jener Epikurs und Stratos kaum von dem Fatum Mahometanum, bei welchem es das Beſte iſt, die Hände im Schoße zu falten und alle Bemühungen und Kämpfe, alles Streben und Ringen zu unterlaſſen. Ebenſo könnte bei einem ſolchen Determinismus von einer Zurechnung, von Schuld und Vergeltung ſtrenge genommen nicht die Rede ſein. Wenn alles nach äußerem Zwange geſchähe, der mit blinder Nothwendigkeit erfolge, ſo könne der Menſch nimmermehr in ſeinen Wollungen verantwortlich gemacht werden, da es ja nicht wir ſind, die wollen.

Auch Herbart ſtimmt mit Leibniz darin überein, daſs der Determinismus Spinozas ſchon aus ſittlichen Gründen zurückgewieſen werden muſs. „Wir wollen nun einmal", ſagt er, „die Freiheit

[illegible]

[1]) So ſagt Spinoza: „Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria". (Eth. p. I. prop. 32.) Und er begründet dies mit dem Satze: „Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur". (Coroll. 2.) Alſo da alles, was geſchieht, von einem Grunde abhängt, in dem es cauſiert, was richtig iſt, iſt auch die das Wollen beſtimmende Urſache eine nothwendige und das Wollen ſelbſt durch [illegible] determiniert, was, wie ſich aus dem Folgenden noch deutlicher ergeben wird, [illegible] Paralogismus iſt. Ebenſo charakteriſtiſch für Spinozas Freiheitslehre iſt folgender Satz: „Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur existendum et operandum certa ac determinata ratione". (Epist. 62.)

[2]) Op. phil. 206. 521.

behaupten, darum, weil sie mit unserem Begriffe vom Sittlichen zusammenhängt".[1]) Er weist darauf hin, dass Spinoza die Selbstthätigkeit und Selbständigkeit der Seele aufhebt, dass er überall den Leib zur Grundlage macht und nichts von einer geistigen Energie weiß, die vom Leibe zwar unterstützt oder gestört wird, aber doch ihren eigenen Gesetzen folgt, und dass nach Spinozas Lehre der Verbrecher nicht gestraft werden darf, da ihm ja sein Handeln von außen angethan worden ist. „Das Gegenstück der Kantschen Freiheitslehre", bemerkt er, seine Untersuchungen zusammenfassend, „ist der Spinozistische Fatalismus, der, wo er von ‚Freiheit' redet, nur Befreiung von Affecten will, und zwar durch Erkenntnis des Nothwendigen; diese Lehre ist theoretisch ebenso falsch als die Kantsche und in praktischer Beziehung weit verderblicher".[2])

Trotz der ablehnenden Haltung Leibnizens gegenüber dem Determinismus Spinozas und trotz der von Leibniz diesfalls vorgebrachten Gegengründe führt jedoch auch die Leibnizsche Freiheitslehre in mancher Hinsicht zu ähnlichen Consequenzen, wie sich dieselben aus dem Spinozistischen Determinismus ergeben. Der Grund hiefür liegt in der von Leibniz gelehrten schon oben kurz gewürdigten prästabilierten Harmonie, mit der seine Prädestinationslehre im engsten Zusammenhange steht, so sehr sich auch Leibniz die Mühe nimmt, die Freiheit des menschlichen Willens zu retten. Insbesondere wäre auf Grund der Leibnizschen Freiheitslehre eine sittlich-pädagogische Einwirkung auf andere kaum möglich und verständlich. Denn wenn alles, was geschieht, durch Gott geschieht, — sagt ja Leibniz von den Substanzen ausdrücklich: „que toutes ses actions viennent de son propre fonds, excepté la dépendance de Dieu", — dann müsste auch alle Erziehung und sittliche Bildung durch Gott vermittelt werden, oder, wie Herbart bemerkt, es bliebe „dem Erzieher und Zögling nichts anderes übrig, als durch die Gottheit hindurch mit einander zu correspondieren".[3]) „In seinem Determinismus", sagt diesfalls Zeller, „ist Leibniz so consequent und entschieden, als dies nur jemals ein Spinozist oder ein Anhänger der Prädestinationslehre gewesen ist".[4])

---

[1]) WW. IX. 87.

[2]) Herbarts WW. I. 204; IX. 310. 313. 334. 336.

[3]) a. a. O. VII. 68.

[4]) Geschichte der deutschen Philos. S. 163.

b) Der mechanisch-physische oder materialistische Determinismus.

Der „gröbere" und der „feinere" Materialismus. — Die Aufstellungen der Hauptrepräsentanten des modernen Materialismus: Büchner, Vogt, Moleschott, Czolbe, Wiener u. a. bezüglich des Verhältnisses zwischen Hirn und Seele. — Die rasche Ausbreitung des Materialismus eine Folge der naturnothwendigen Reaction gegen den extremen Idealismus der Hegelschen Schule und des ungeahnten Aufschwunges der Naturwissenschaften. — Schattenseiten, hervorgerufen durch den Missbrauch der Erfolge der Naturwissenschaften, durch die Einseitigkeit ihrer Behandlung und Wertschätzung. — Der Materialismus kann nicht beweisen, was er behauptet und voraussetzt; er vermag nicht einmal die Phänomene des organischen Lebens zu erklären. — Was der Materialismus anführt, um sein Princip zu rechtfertigen, ist willkürlich und unhaltbar. — Der Materialismus erklärt nicht das Entstehen der Gemeinbegriffe, der Axiome und Postulate, das Selbstbewusstsein, das Gedächtnis, das Wollen und den Kampf des Willens gegen die Sinnlichkeit, die Überlegung. — Schopenhauer und das Freiheitsbewusstsein des Menschen. — Die Persönlichkeit des Menschen zeugt gegen den Materialismus und für die menschliche Freiheit, ebenso das Gewissen, das Gefühl der Verantwortlichkeit, die Reue. — Der Materialismus ist mit der sittlichen und strafrechtlichen Zurechnung unverträglich. — Auch die vergleichende Anatomie, die Pathologie, Ethnographie und Physiologie sind dem Materialismus nicht günstig.

Der Materialismus fasst das gesammte psychische Geschehen als die mechanisch und nothwendig vor sich gehende Zusammenwirkung der Gehirnatome, demnach als eine rein organische und physiologische Function, als die Wirkung der besonderen Construction der Gehirnmaterialität. Doch ist der Materialismus thatsächlich keine einheitliche Lehre; er erscheint vielmehr zu den mannigfaltigsten Theorieen ausgebildet, welche sich unter zwei Hauptformen subsumieren lassen, von denen die eine als der gröbere, die andere als der feinere bezeichnet werden kann. Der Materialismus der ersten Art kennt nur physikalische und chemische Kräfte und stellt alles Sein und Geschehen, die gesammte Weltwirklichkeit und deren Erscheinungen als die Resultierende von Stoss, Druck, Schwingung, Bewegung, Attraction und Repulsion der Materie im großen Ganzen wie der Atome und Moleküle im Kleinen hin. Sein Seelenbegriff ist daher substantiell-atomistisch und er identificiert die Seele geradezu mit dem Gehirn oder einem Theile desselben. Der feinere ist geneigt,

dem Naturdasein von vornherein ein Leben für sich, eine höhere ideale Potenzialität zuzuschreiben, deren besondere Gestaltungsformen die einzelnen Organismen sind. Sein Seelenbegriff ist der *dynamische*, insofern er die Seele als die *Function* des Gehirns oder dessen Organe auffasst.

Selbstverständlich kann weder hier noch dort von einer „Freiheit" die Rede sein. Bei der ersteren Auffassung, die vielleicht selbst soweit geht, die Bewegungen und Configurationen der Moleküle und Atome der Nerven und des Hirnes zu bestimmen, aus denen Vorstellung, Trieb, Wollen hervorgehen, ist alle Seelenthätigkeit eine durch die Quantität und Qualität der Componenten prädeterminierte, und der ganze Process geht daher mit derselben zwingenden Nothwendigkeit vor sich, mit welcher sich der fallende Stein gegen das Centrum der Erde bewegt. Aber auch die andere Auffassung lässt für irgend welche Freiheit und Selbstbethätigung des Handelnden keinen Raum. Die Vorstellungen und die daraus hervorgehenden Begehrungen und Wollungen werden dem Menschen durch die ihn umgebende Natur, deren Dinge und Erscheinungen aufgedrängt. Der Mensch geht in dem allgemeinen Naturmechanismus auf, er ist lediglich ein mechanisch functionierendes Rädchen an der großen Maschine, welche Welt heißt. Die wechselnden Umstände und Verhältnisse der Außenwelt erzeugen in jedem Momente den körperlich-geistigen Gesammtzustand des Subjectes, — theils unmittelbar, theils durch die davon gewonnenen Vorstellungen mittelbar. Die allgemeine Richtung der Regungen und Bewegungen im Individuum ist die *Gravitation auf sich selbst* — Befriedigung der Neigungen und Triebe, Behauptung der Existenz durch Heranziehung des individuell Nützlichen und Abstoßung des individuell Schädlichen; und der Mensch überließe sich, da ihm Spontaneität und Selbstthätigkeit nicht zukommt, diesem Triebe völlig und rückhaltlos, wenn nicht andere wirksamere und stärkere Einflüsse: physische Gewalt, das zum Schutze der Gesellschaft gegebene Gesetz, Furcht vor Strafe durch Verletzung der Rechte anderer ꝛc. sein Streben zeitweilig in eine andere Richtung drängten. So ist „der hervorstechende Charakterzug dieser Weltansicht die Anerkennung der *ausschließlichen* Geltung des Mechanismus. Dieser ist hier nicht Mittel zum Zwecke, sondern *Selbstzweck*, er ist nicht Form eines sich verwirklichenden Inhaltes,

sondern seine angeblich ausschließliche Bedeutung absorbiert die inhaltlichen Momente des Geschehens, sie erdrückt alle Eigenartigkeit und allen Eigenwert des Lebendigen, sie löst alles Leben auf in mechanisches Geschehen und zerstört damit alle Inhalte des Lebens.[1])"

Der Materialismus gehört nun nicht etwa einer bestimmten Zeitepoche an, noch charakterisiert er ausschließlich die Gegenwart; er ist vielmehr eine perennierende Anschauungsweise, wenngleich er im Atomismus der Griechen, im materialistischen Sensualismus der Engländer und Franzosen des 17. und 18. Jahrhunderts und im deutschen Naturalismus der Gegenwart zu besonderer Bedeutung und Geltung gelangte. Sehen wir hier vorläufig von der detaillierteren Darstellung der geschichtlichen Ausgestaltung des Materialismus ab, da sich noch späterhin (im letzten Artikel) hiezu wenigstens mittelbar Gelegenheit bieten wird und beschränken wir uns auf die Charakterisierung des modernen Materialismus, so sind die Hauptrepräsentanten desselben: Büchner, Vogt, Moleschott, Czolbe, Wiener u. a. zwar in der Zurückführung der Seelenthätigkeit auf die Function des Gehirns einig, divergieren aber bezüglich der näheren Bestimmung des Verhältnisses zwischen Seele und Hirn.[2]) Moleschott identificiert einfach Seele und Hirn[3]) und vertritt daher den gröberen Materialismus; der Gedanke ist ihm nichts als eine Phosphorescenz des Gehirns. Vogt[4]) ist in der Bestimmung dieses Verhältnisses nicht consequent, wenn er dasselbe einmal dem der Muskelthätigkeit zum Muskel, ein andermal dem der Galle zur Leber vergleicht; denn dort wird dem Organe eine Function, hier ein Product entgegengestellt. Bei Büchner[5]) tritt eine dynamische Auffassung entschiedener hervor: „Seele" ist ihm das ideale Product, der immaterielle Effect einer Combination mit Kräften und Eigenschaften versehener Stoffe. Czolbe[6]) unternimmt den Versuch, aus gewissen physikalischen Bewegungen Empfindungen und Gefühle als

[1]) Sommer, a. a. O. S. 59.

[2]) Vgl. Volkmann, a. a. O. II. 113 f.

[3]) Kreislauf des Lebens, 1852.

[4]) Physiol. Briefe, 1845—47. Bilder aus dem Thierleben, 1851. Vorl. üb. d. Menschen, 1854. Köhlerglaube und Wissenschaft. 1855.

[5]) Kraft und Stoff, 1855.

[6]) Neue Darstellung des Sensualismus, 1855. Entstehung des Selbstbewusstseins, 1856.

die Elemente der Seele zu entwickeln. Das Selbstbewusstsein leitet er ab aus einer kreisförmigen Bewegung im Gehirn — aus einem kreisförmigen Faserlauf oder aus einer anderartigen physikalischen Bewegung. Dabei ist bemerkenswert, dass er sowohl in seiner Erklärung der Empfindung als mit seiner Annahme einer Weltseele auf den ältesten griechischen Materialismus zurückgekommen ist. Wiener[1]) ist Anhänger des atomistischen Materialismus, dabei Vertheidiger der phrenologischen Theorie und definiert die Seele als das Thätigkeitsvermögen des Gehirns nach Abzug des Ernährungsvermögens desselben. Dabei theilen die meisten Stimmführer des Materialismus eine auffallende Gleichgiltigkeit gegen die Mannigfaltigkeit der psychischen Erscheinungen, die in der Regel ohne weitere Unterscheidung einfach „Gedanken" genannt und auf das Gehirn im ganzen und allgemeinen zurückgeführt werden.

Zur Charakterisierung der modernen materialistischen Anschauung mögen folgende Aussprüche von Vertretern dieser Theorie dienen: „Ein jeder Naturforscher", sagt Vogt, „wird wohl bei folgerichtigem Denken auf die Ansicht kommen, dass alle sogenannten Seelenthätigkeiten nur Functionen der Gehirnsubstanz sind, oder um mich einigermaßen grob auszudrücken, dass die Gedanken zu dem Gehirn etwa in demselben Verhältnisse stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren. Das Bewusstsein ist Leben und Werden; ihm kommt kein Sein zu. Während die Unendlichkeit im Kleinsten wie im Großen schweigend und demuthsvoll sich dem Gesetze beugt, sollte die verschwindend kleine Function eines Theilchens vom Ganzen, weil es Bewusstsein heißt und die Basis unseres Eigendünkels bildet, sich allein auflehnen wollen gegen die große Herrschaft, eine zweite Welt bildend zum Hohne der ersten? Will man immer noch das immaterielle Wesen halten, so muss zugegeben werden, dass erst aus dessen Wechselwirkungen mit der bestimmt organisierten Materie des Cerebrospinalmarkes Bewusstsein möglich werde. Was bleibt aber noch an dieser Seele, wenn sie nach Zerstörung der Nervensubstanz nicht mehr empfinden, nicht denken, nicht wollen kann? Es müsste ein etwas bleiben, das alles eingebüßt hat, wodurch es das ist, was es eigentlich vorstellen soll".[2]) „Es ist so unmöglich", erklärt

[1]) Grundzüge der Weltordnung, 1869.

[2]) Physiol. Briefe, S. 206, und Vorr. S. X.

Moleschott, „dass ein unversehrtes Gehirn nicht denkt, wie es unmöglich ist, dass der Gedanke einem anderen Stoffe als dem Gehirne als seinem Träger angehöre“.[1] „Die Seele des menschlichen Leibes“, sagt Noack, „ist das Nervensystem“.[2] In ähnlicher Weise Bastian: „Jeder Gedanke ist aus einer unendlichen Anzahl von Schwingungsreihen zusammengesetzt, und in dem Augenblicke, wo er als solcher verfasst wird, constituiert er die den Menschen erfüllende Einheit, ist er Bewusstsein und der Wille, von welch letzterem er sich, wenn die intonierende Ausführung fehlt, nur durch ein Mehr oder Minder der Spannung unterscheidet“.[3] „Eine vermeintliche Seele kann nicht mit Fleisch und Blut und Nerven eine Gemeinschaft eingehen. Die Dinge des Lebens lassen sich immer nur durch dingliche Causalität und Thätigkeit deuten, aber nicht durch ein Überdingliches; der Mensch kann nicht zusammengesetzt sein aus Natur und Unnatur“.[4] „Wie die Glut eines brennenden Körpers“, sagt Wiener, „der Vorgang der chemischen Verbindung desselben mit dem Sauerstoffe der Luft ist, so ist der Gedanke der Vorgang einer Bewegung und zwar einer chemischen Zersetzung eines Gehirntheiles. Die Glut ist weder der brennende Körper noch der verbrennende Sauerstoff, noch das Verbrennungserzeugnis: sie ist überhaupt kein Stoff, sondern nur ein Bewegungszustand von Stoffen; ebenso ist der Gedanke weder das Gehirn oder ein Theil desselben vor jener chemischen Veränderung, noch nach derselben, noch überhaupt ein Stoff, sondern gerade der Bewegungszustand selbst“.[5]

Was die rasche Ausbreitung des Materialismus förderte, war vor allem die naturnothwendige Reaction gegen den extremen idealistischen Pantheismus der Hegelschen Schule. Müde, sich mit den unfruchtbaren speculativen Theorieen und leeren logischen Begriffen Hegels abzuquälen, wandten sich die Geister dem concret Wirklichen und Anschaulichen zu, und sahen in der Materie das allein und wahrhaft Seiende und Wirkliche. Dazu trat der außerordentliche

---

[1] Kreislauf des Lebens, S. 402.

[2] Psyche, Populär wissenschaftl. Ztschrift für d. Kenntnis des menschl. Seelen- und Geisteslebens, I, 4. S. 20.

[3] Psychol. als Naturwissenschaft, S. 89.

[4] Grohmann, Genesis des Denkens, S. 24.

[5] Grundzüge der Weltordnung, S. 727.

Aufschwung der Naturwissenschaften in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart. Unsere Kenntnis der Natur, deren Gesetze, Kräfte und Erscheinungen wurde durch sie in ungeahntem Maße gefördert, die Herrschaft des Menschen über die Naturdinge erleichtert und erweitert, und insbesondere eine staunenswerte Entwicklung der Technik und Industrie in ihren mannigfachen Richtungen angebahnt, kurz Resultate erzielt, welche der Culturentwicklung der Gegenwart geradezu ihre Signatur aufgedrückt und auch das öffentliche Leben in mancher Beziehung tief eingreifend beeinflusst und völlig umgestaltet. Die Erkenntnis einer allgemeinen Gesetzlichkeit, des Causalitätszusammenhanges alles Geschehens auf physischem wie auf geistigem und psychischem Gebiete, welche alles Zufällige und Unberechenbare ausschließt, brach sich Bahn und läuterte, klärte, berichtigte so althergebrachte Anschauungen und Begriffe. Der Naturwissenschaft verdanken wir endlich die Erkenntnis des Wertes jener neuen Methoden der Forschung, welche alle übrigen Zweige der Wissenschaft befruchteten und auch der Philosophie die solide Grundlage, den sichern Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen zeigten. „Es sind die vielfältigen Verfahrungsweisen der Induction, die Kunstgriffe des Experimentes, der fruchtbare Scharfsinn der Wahrscheinlichkeitsrechnung, welche diesen Schatz einer erfinderischen und werkthätigen Erkenntniskunst ausbildeten, welche der energische prometheische Geist der neuen Zeit der nicht minder bewundernswerten Schöpfung der antiken Logik hinzugefügt hat".[1])

Aber neben diesen Lichtseiten fehlt es auch nicht an zahlreichen Schattenseiten, hervorgerufen durch den Missbrauch mit den Erfolgen der Naturwissenschaft, durch die Einseitigkeit der Behandlung und Wertschätzung, welche man ihnen angedeihen ließ. Da die Naturwissenschaft viele Fragen der Natur und des Geistes beantwortete, vermeinte man, mit ihrer Hilfe alle Fragen und Räthsel des Weltdaseins lösen und die Resultate der Forschungen anderer Wissenszweige, insbesondere der Philosophie, ignorieren zu können. Man begnügte sich mit der Darlegung des Causalzusammenhanges der Erscheinungen, mit der Angabe der zunächst liegenden secundären Ursachen, ohne es für nothwendig zu halten, zu jenen allgemeinen Pincipien und letzten Ursachen — soweit sie der Menschengeist zu

[1]) Lotze, Mikrokosmus, III. Bd. S. 227.

erkennen vermag — emporzusteigen, welche erst einen systematischen Zusammenschluss des empirisch Wahrgenommenen und damit das tiefere Verständnis der Natur und ihres Lebens ermöglichen. So stellte man mit Leugnung aller Teleologie, aller Zweckmäßigkeit der Natur, einen starren, unverstandenen und unverständlichen *Mechanismus* als Wesen alles Geschehens auf dem Natur- und Geistesgebiete hin und schädigte dadurch das Verständnis und die Wertschätzung der wahren und höheren Ziele des Menschenlebens.

Und nun: Entspricht der Materialismus den Erwartungen, die man auf ihn setzt? Erfüllt er auch, was er verheißt? Repräsentiert er eine befriedigende Welt- und Lebensauffassung, reicht er aus zur Erklärung der Räthsel der Natur und des Geistes? Mit *einem* Worte: kann er auch *beweisen*, was er behauptet und voraussetzt? —

Abgesehen davon, dass der Materialismus in seiner Naturerklärung von den *sinnlich nicht wahrnehmbaren* Atomen ausgeht, während er doch die sinnliche Wahrnehmung, das „physikalisch Messbare" als *allein* wahr und wirklich hinstellt, wodurch er demnach mit seinem eigenen Principe in Widerspruch geräth, — abgesehen hievon reichen seine Voraussetzungen nicht einmal hin, das Dasein und die Phänomene des *organischen Lebens* begreiflich zu machen, umsoweniger vermag er die Sensibilität des Thieres oder gar das Geistesleben des Menschen zu erklären. In der That ist das Zusammenwirken chemischer Elemente *allein nicht* im Stande, auch nur den einfachsten Organismus, ja selbst nur eine winzige lebensfähige Zelle oder eine fortbildungsfähige Keimeinheit hervorzubringen. So erzeugt wohl z. B. eine Mischung von Kalilauge und Salpetersäure die specifischen Krystalle des Salpeters, aber in diesen Krystallen gibt es keine über sich selbst hinausgehende plastische Kraft, welche geeignet wäre, ein organisches Gebilde entstehen zu lassen. Die Urzeugungstheorie oder generatio aequivoca, die Hypothese, dass Organismen aus unorganischen Stoffen *spontan* hervorgehen könnten, wird heute wohl kaum noch von *einem* namhaften unparteiischen und vorurtheilsfreien Forscher festgehalten, indem sich auf Grund umfassender Induction, durch die mannigfachste Verbindung und Mischung der verschiedenen chemischen Bestandtheile der Organismen, welche der Wissenschaft ja großentheils bekannt sind, die ausnahmslose

Geltung des Satzes: „omne vivum ex vivo" bewahrheitete. Bezüglich der Eingeweidethiere (Entozoen) des Menschen und höherer Thiere, bei denen man früher eine Entstehung durch Urzeugung annahm, haben die sorgfältigen Untersuchungen Siebolds,[1]) Küchenmeisters,[2]) Leukarts,[3]) und anderer dargethan, dass sie gleich den übrigen Lebewesen aus schon organisierten Keimen entstehen und nur durch Wanderungen und Verschleppungen in andere Organismen gelangen.[4]) Das Gleiche ergab sich hinsichtlich der Infusorien, bezüglich deren Helmholtz, Leukart, Engelmann und besonders Pasteur[5]) experimentell nachwiesen, dass auch diese Mikroorganismen durch bereits organisierte Keime mittels der atmosphärischen Luft dem Infusum zugeführt werden. Selbst der von Häckel in jüngster Zeit im Meeresgrunde aufgefundene Bathybius, auf den sein Entdecker als auf einen Beweis der Urzeugung hinweisen wollte, erwies sich als trügerischer Stützpunkt dieser Hypothese, indem die Analysen der Challenger-Expedition gezeigt, dass diese schleim- und gallertartige Masse nichts anderes sei, als eine concentrierte Lösung von Meersalzen, insbesondere von Kalksulphat. Ja selbst die in der Pathologie der Gegenwart zu solch schwerwiegender Bedeutung gelangten Spaltpilze (Bakterien) gewisser infectiöser Krankheiten — der Cholera, Diphteritis, Blattern, des Typhus, der Tuberculose u. a. bilden von dem obenbezeichneten naturwissenschaftlichen Axiom keine Ausnahme und setzen zu ihrer Erhaltung und Vermehrung (Züchtung) nebst anderen günstigen Umständen einen entsprechenden Nährboden voraus.[6])

---

[1]) Wagner, Handwörterbuch der Physiolog. II. Art. „Parasiten".

[2]) Über die Metamorphosen d. Finnen und Bandwürmer. Prager Vierteljahrsschrift, 1852.

[3]) Die menschl. Parasiten, 1863.

[4]) Vgl. hiezu: Fischer, Das Princip der Organisation, S. 40 ff.

[5]) Les corpuscules organisées répandus dans l'atmosphère, 1862. An. chim. et phys. t. 64.

[6]) Bei einer jüngst von Dr. Reinsch in Erlangen vorgenommenen mikroskopischen Untersuchung der Substanz der Oberfläche verschiedener Geldmünzen fand derselbe sogar in den auf diesen Münzen durch längeren Gebrauch sich bildenden Incrustationen und Sedimenten zahlreiche lebende Bakterien und auch einzellige Algen. Bei Anwendung stärkerer Vergrößerungen ließen die mittels eines reinen Messerchens abgekratzten Schmutztheilchen, in destilliertem Wasser aufgelöst, die vorkommenden Bakterienformen deutlich unterscheiden. Der Schmutz

Darum kann das „Leben" mit der rein mechanischen Bewegung der Stofftheilchen nicht identisch sein. „Man muss doch einmal", erklärt diesfalls Virchow, „die naturwissenschaftliche Prüderie aufgeben, in den Lebensvorgängen durchaus nur ein mechanisches Resultat der den constituierenden Körpertheilchen inhärierenden Molekularkräfte zu sehen. So wenig eine Kanonenkugel sich durch Kräfte, die ihr innewohnen, bewegt, und so wenig die Kraft, mit der sie andere Körper trifft, eine einfache Resultante der Eigenschaften ihrer Substanz ist; so wenig die Himmelskörper sich durch sich selbst bewegen, oder die Kraft ihrer Bewegung einfach aus ihrer Form und Mischung abgeleitet werden kann: so wenig sind auch die Lebenserscheinungen ganz und gar durch die Eigenschaften der die einzelnen Theile zusammensetzenden Substanz zu erklären. Dass man noch heutzutage das thut, ist die letzte Frucht jener unklaren Seite der Hegelschen Philosophie, in welcher Selbstbewegung des Lebens höchstes Dogma war. Sonderbar genug, dass wir gerade dieses Dogma bekämpfen müssen, das so wenig mit dem kirchlichen Dogma harmoniert. Und wenn gerade wir nicht bloß die Erblichkeit der Generationen im Großen, sondern auch die legitime Succession der Zellenbildungen vertheidigen, so ist das gewiss ein unverdächtiges Zeugnis. Ich formuliere die Lehre von der pathologischen Generation, von der Neoplasie im Sinne der Cellular-Pathologie einfach: „Omnis cellula a cellula".[1])

Auch das „Protoplasma", jene einheitliche eiweißartige Substanz, welche in jeder lebensfähigen Zelle enthalten ist, vermag die Wissenschaft nicht willkürlich oder künstlich herzustellen; ja selbst die chemische Zusammensetzung desselben ist der Forschung heute noch ein Räthsel. Zwar wiesen die Chemiker Löw und Bokorny in neuester Zeit das Vorkommen von Aldehydgruppen in dem Protoplasma lebender Pflanzen und deren Verschwinden nach dem Aufhören der Lebensthätigkeit nach; aber die einzelnen Componenten des so compliciert zusammengesetzten Eiweißmolecüls konnten auf experimentellem Wege nicht nachgewiesen

---

der Münzen bietet eben diesen Parasiten einen außergewöhnlich günstigen Nährboden — eine Beobachtung, die vom Standpunkte der Hygiene von hoher Bedeutung ist und einen bisher ungekannten und ungeahnten Weg aufdeckt, auf dem epidemische Krankheiten sich verbreiten können.

[1]) Archiv f. pathol. Anatomie und Physiologie, VIII. S. 22.

werden und die von der Forschung auf Grund theoretischer Betrachtung für das Eiweiß aufgestellten rationellen Formeln führten nicht zu dem gewünschten Resultate. Die Versuche aber, das freie Protoplasma experimentell in seinen constitutiven Bestandtheilen abzuändern und durch andere zu ersetzen, führten nicht nur keine organische Fortentwickelung und Differenzierung desselben herbei, sondern bewirkten einfach die Zerstörung desselben.

So viel steht also fest, dass der Mensch, dass die Wissenschaft, dass die Chemie *nicht* im Stande ist, auch nur eine lebensfähige *Zelle* zu bilden. Nur den Organismen und nicht den chemischen Elementen als solchen kommt das organische Bildungsgesetz zu und darum ist es ein von den allgemeinen Gesetzen des Chemismus *verschiedenes* Gesetz, ein *besonderes*, *höheres* Naturgesetz, welches die chemisch-physikalischen Stoffe und Kräfte beherrscht und in der organischen Thätigkeit modificiert.

Allerdings könnte dem Gesagten gegenüber der Materialismus einwenden — und diese Einwendung wurde seinerseits auch wirklich gemacht — dass in der Urzeit unseres Planeten ganz andere physikalisch-chemische Verhältnisse herrschten, welche eine organische Grundmaterie erzeugten, aus der sodann allmählich die verschiedenen Organismen hervorgehen konnten; — zunächst einfachere, und durch natürliche und geschlechtliche Zuchtwahl, durch Umbildung und Anpassung immer complicciertere und vollkommenere.

Allein auch diese Einwendung wird bei näherer Prüfung hinfällig und vermag die Hypothese der Urzeugung nicht zu stützen. Denn es sind diesfalls offenbar nur *zwei* Fälle denkbar: Entweder die Naturverhältnisse der Urzeit unserer Erde waren von den gegenwärtigen wesentlich und eingreifend *verschieden*, oder sie waren es *nicht*. Im ersten Falle aber konnten Organismen — ein anderer Schluss ist wenigstens vom Standpunkte der Analogie und Erfahrung unzulässig — *überhaupt nicht bestehen*, weil eine sei es künstlich sei es durch den Naturprocess herbeigeführte bedeutende Abänderung der *jetzigen* tellurischen Verhältnisse das organische Leben geradezu vernichtet. Konnten nun Organismen unter derart geänderten Bedingungen nicht *bestehen*, so konnten sie wohl umsoweniger *entstehen*. Im zweiten Falle aber entfällt auch der letzte und *einzige* Grund, auf den sich die Anhänger der Urzeugung mit einem gewissen Scheine

der Berechtigung beriefen, welcher Grund ja eben der Hinweis auf in der Urzeit angeblich völlig verschiedene Naturverhältnisse gewesen; und mit Recht muss man schließen, dass, wenn den gegenwärtigen ähnliche oder gleiche Zustände unseres Planeten einst Organismen hervorbringen konnten, dies auch jetzt noch immer der Fall sein müsste. „Wenn nicht einmal", sagt Quenstedt[1]), „das niedrigste Pflänzchen aus unserem Boden ohne Keime aufsprossen kann, muss dann ein nüchterner Forscher nicht schließen: was nach unseren Naturgesetzen heute nicht ist, konnte auch früher nicht sein? Denn gerade auf der Stetigkeit jener ewigen Gesetze beruht der ganze Bau unseres Wissens". Zu demselben Resultate gelangt der Physiologe Preyer. „Es ist unerfindlich", bemerkt er,[2]) „was, nachdem einmal die Bedingungen für die Zusammenfügung todter Körper zu lebenden da waren, worauf Leben entstand und bestehen blieb, sich verändern sollte, so dass es zwar in seinen niedersten Formen fortdauern und sich weiter entfalten, aber nicht mehr durch Urzeugung, sondern nur noch durch Zeugung sich erneuern konnte. Es ist kein Grund angebbar, weshalb, wenn einmal die Selbsterzeugung stattfand, sie nicht auch gegenwärtig stattfinden sollte. Denn dieselben Bedingungen, welche zur Erhaltung des Lebens erforderlich und jetzt verwirklicht sind, mussten nothwendig auch bei der supponierten Entstehung des Lebendigen aus unorganischen Körpern verwirklicht sein, sonst hätte das Product der Urzeugung nicht am Leben bleiben können. Daher haben viele Forscher sich bemüht und einige geben sich noch immer damit ab, durch das Experiment nachzuweisen, dass auch in unseren Tagen es möglich sei, aus unbelebten, für sich nicht lebensfähigen Körpern, belebte unter gewissen Umständen entstehen zu lassen, etwa wie man Krystalle aus Flüssigkeiten anschießen lässt. Aber so zahlreich und sorgfältig, so mannigfaltig variiert und sinnreich diese Versuche auch sind, keiner hat die Umstände, unter denen die gesuchte Heterogenie stattfindet, kennen gelehrt.

Sinkt aber die Wahrscheinlichkeit eines positiven Ergebnisses allein schon durch die wachsende Zahl der Experimente mit negativem Resultate — und sie ist in der That dermalen schon geringer, als

[1]) Sonst und Jetzt, S. 233.

[2]) Naturwissenschaftl. Thatsachen und Probleme. 1880. S. 36 f.

sie in jüngster Vergangenheit zu sein schien, sie hat mit dem Fortschreiten der experimentellen Technik immer mehr abgenommen — so drängt sich die Frage in den Vordergrund — ähnlich wie beim Problem des perpetuum mobile, dessen Unmöglichkeit dargethan zu haben ein Triumph der neueren Naturlehre ist — ob es nicht lohnender sei, nach Beweisen für die Unmöglichkeit der Abiogenesis zu suchen, als nach solchen für ihre Wirklichkeit, ob etwa die Urzeugung nicht nur nicht nothwendig, sondern eine unzulässige Annahme sei.

Wer nämlich aus dem bereits vorliegenden experimentellen Materiale nur folgern wollte, dass auf der Erde eine Heterogenie zwar gegenwärtig nicht stattfinde, aber ehedem stattfand, kann, selbst wenn ein solcher Schluss statthaft wäre, sich nicht dabei beruhigen. Es hieße das erste Auftreten pflanzlicher und thierischer Organismen auf der Erde von vornherein für unbegreiflich erklären. Es würde auf diese Weise eines der Grundprobleme der Naturwissenschaft jedem Verständnisse entrückt werden und die Entstehung des Lebendigen aus dem Todten zu einem Dogma. Eine solche Auffassung ist so unbefriedigend, dass ich vielmehr frage: Sollte die Urzeugung auf unserem Planeten überhaupt — einst, jetzt und künftig — unmöglich sein? — Nachdem immer und immer wieder beobachtet wurde, dass lebende Körper nur da erscheinen, wo schon Lebendes war und von dieser Regel keine Ausnahme jemals vorgekommen ist, wird der inductive Schluss, dass auch in der spätesten Zukunft sich etwas Lebendes, das nicht von Lebendem stamme, nicht finden werde, ebenso berechtigt erscheinen, wie der andere Inductionsschluss, dass, da alle lebenden Körper, die bis jetzt beobachtet wurden, den Tod erlitten haben, auch alle noch lebenden und alle späteren, die erst leben werden, den Tod erleiden müssen. Diese beiden Generalisationen sind vollkommen gleichwertig".

Wichtiger aber, besser gesagt: unserer Aufgabe näher liegend sind die Theorieen des Materialismus, sofern sich dieselben auf das psychische Leben des Menschen beziehen und die verschiedenen Seelenphänomene vom materialistischen Gesichtspunkte zu erklären und zu charakterisieren suchen.

Auch in dieser Beziehung führt der Materialismus zu seinen Gunsten eine Reihe von Argumenten an, welche sein Princip zunächst methodologisch zu rechtfertigen bestimmt sind. Er weist vor allem

darauf hin, dass für unser Denken überhaupt nichts gegeben ist, als Körper und Erscheinungen an Körpern, und dass uns daher nichts veranlassen kann, zu dem Begriffe des „Unkörperlichen" zu gelangen.[1]) Er führt weiter aus, dass es wohl leibliche Thätigkeiten gibt, die der psychischen Basis entbehren, nicht aber umgekehrt, weshalb es zweckmäßiger sei, die psychischen Thätigkeiten aus den körperlichen abzuleiten, als beide zu coordinieren. Zudem dürfe eine vom Leibe verschiedene Seele, ein immaterielles psychisches Princip erst dann angenommen werden, wenn der Beweis erbracht ist, dass der Materialismus zur Erklärung der psychischen Erscheinungen nicht ausreiche, was aber wenigstens derzeit nicht möglich ist, da wir die Tragweite der physikalischen Gesetze nicht kennen.

Allein diese Argumente sind nicht geeignet, das materialistische Princip als berechtigt oder gar als methodologisch unabweisbar darzuthun. Denn wenn der Materialismus behauptet, es sei nichts gegeben, als Körperliches und Erscheinungen an Körpern, so ist dies unrichtig, da außer den zeitlich-räumlichen Vorgängen der Außenwelt auch *rein zeitliche* Phänomene, die Vorgänge der Innenwelt, — nämlich Vorstellungen, und das Denken als gesetzmäßige Bewegung der Vorstellungen — gegeben sind. Mögen immerhin gewisse Vorstellungsreihen die Raumform annehmen, so beweist dies doch keineswegs, dass der Process, durch den die Vorstellung entstanden, ein räumlicher gewesen sei. Damit ist auch die Antwort auf das *zweite* vom Materialismus angeführte Argument gegeben. Infolge der qualitativen *Verschiedenheit* der gegebenen Phänomene geht es nämlich nicht an, sie ohne weiteres zu identificieren und die Gruppe der intensiven Vorgänge als bloße Modificationen der extensiven darzustellen, weil dort, wo eine Heterogenität der Phänomene gegeben ist, auch eine Heterogenität der Träger angenommen werden muss. Diesen Weg hat die Physik stets eingehalten und dieser Methode verdankt sie zum nicht geringen Theile ihre Exaktheit; sie nahm zur Erklärung der Phänomene des Lichtes, der Wärme, der Elektricität ꝛc. neben den Ponderabilien Imponderabilien an und zögert bis heute mit Recht, diese beiden Arten des Gegebenen auf *ein* Princip zurückzuführen. Wenn endlich der Materialismus hervorhebt, dass neue

[1]) Vgl. *Volkmann*, a. a. O. I. S. 100 ff.

Principien erst dann angenommen werden dürfen, wenn die vorhandenen zur Erklärung der Erscheinungen nicht ausreichen, so ist dies richtig; ebenso richtig aber ist auch, dass die nun einmal vorhandene thatsächliche und unleugbare Verschiedenheit der zeitlich-räumlichen und der rein zeitlichen Phänomene einen ausreichenden Erklärungsgrund fordert, und an den Anhängern des Materialismus, nicht an den Gegnern desselben wäre es, zu zeigen, dass trotz der scheinbaren Verschiedenheit diese Phänomene thatsächlich und wesentlich ident sind.

Sind die von den Anhängern des Materialismus für ihre Sache bisher vorgebrachten Argumente mehr methodologischen Charakters, so berufen sie sich auf gewisse Thatsachen der Naturwissenschaft und der Erfahrung, um den Materialismus auch theoretisch und wissenschaftlich zu der Bedeutung eines Lehrsatzes zu erheben. Sie weisen vor allem auf die Abhängigkeit des psychischen Lebens von den Functionen des Leibes hin, auf den Parallelismus zwischen der Entwickelung des Gehirns und des Seelenlebens sowohl beim einzelnen Menschen als bei der Menschheit im ganzen und großen, auf das Entstehen psychischer Störungen und Krankheiten durch somatische Einflüsse und auf die Heilung der Seelenstörungen auf gleichem Wege, auf das Zusammenfallen der Vererbung psychischer Eigenthümlichkeiten und Abnormitäten mit solchen rein körperlicher Beschaffenheit ꝛc. Allein auch diese Hinweise sind nicht geeignet, den Materialismus wissenschaftlich zu rechtfertigen; er bleibt vielmehr auch jetzt noch eine bloße Hypothese, d. h. ein Satz, dessen Wahrheit man zwecks Erklärung der vorhandenen Phänomene vorläufig annimmt, ohne dass diese Wahrheit feststände. Denn der Satz: „Seele und Hirn sind Eins", ist weder an sich evident, wie die gegentheilige wissenschaftlich wohl begründete Anschauung beweist, deren Vertreter durch die vom Materialismus vorgebrachten Argumente für diesen nicht zu gewinnen waren, noch ist dieser Satz irgendwie bewiesen, weil selbst der höchste Grad gegenseitiger Abhängigkeit der Functionen noch nicht die Gleichartigkeit der fungierenden Wesen selbst bedeutet. Oder beweist z. B. die Abhängigkeit des Erregungsprocesses in der Nervenfaser von dem electrischen Strome die Identität dieser beiden letzteren? „Wer da schließt", bemerkt hiezu Reimarus,[1]) „die Seele muss materiell sein, weil sie vom Körper

[1]) Vernunftlehre §. 319, S. 398.

abhängt, setzt den Obersatz voraus: Was von einander abhängt, muss von einerlei Art sein. Hiegegen wende ich folgende unleugbare Instanz ein: Das Feuer, welches von einem Brennspiegel aus Eis entsteht, hängt von dem Eise ab. Folgt nun wohl: Also ist das Feuer eine Art mit dem Eis? — Nein! — So muss denn, da in der Form dieses Schlusses kein Fehler liegt, die Falschheit des Schlusssatzes in der Materie der Vordersätze an sich ihren Grund haben. Nun ist der Untersatz (eben jene Instanz) unleugbar, also muss der Obersatz falsch sein, mithin ist es auch der erstgenannte Schluss". Mögen daher immerhin körperliche Vorgänge die Bedingungen des psychischen Actes abgeben, dieser selbst sind sie darum doch nicht.

Der Materialismus ist aber nicht nur eine bloße Hypothese, er ist zudem noch eine schlechte Hypothese, d. h. eine solche, welche ihrem Zwecke, die Erscheinungen des Seelenlebens zu erklären, nicht entspricht. Der Materialismus beweist eben nicht, er erklärt nicht, sondern er setzt an die Stelle des Beweises und der Erklärung eine Behauptung; er steht nicht etwa als das Resultat einer exacten Psychologie an deren Ende, sondern als Postulat an deren Anfang, er „will ein Evangelium sein, nicht nur giltig in Beziehung auf diejenigen Erscheinungen, von denen es abstrahiert ist, sondern auch in Beziehung auf die, von denen es nicht abstrahiert ist".[1]) Ist z. B. etwa der Begriff des Logarithmus dadurch erklärt, dass man ihn zu einer Vibration irgend einer Hirnfaser macht? Mag immerhin der Empfindung „blau" eine Vibration zugrunde liegen, diese Vibration ist doch niemals die Empfindung selbst; und die Schwingung der Vorstellung gleichsetzen, heißt nichts weniger, als den Schmerz eines Beinbruches aus dem Anblicke an einander stoßender Waggons deducieren.[2]) Sind Gedanken wirklich gar nichts weiter als Vibrationen, warum legen wir dann der vibrierenden Saite nicht ebenso Verstand bei, wie dem Gehirn, da doch die Bewegung nicht determiniert ist durch die Qualität des Bewegten?

Um seine Grundvoraussetzung auch philosophisch zu rechtfertigen, hebt der Materialismus die Dunkelheit des Begriffes „Geist" hervor und weist darauf hin, dass der Begriff des „Immateriellen"

[1]) Lotze, Medicin. Psycholog. S. 31.

[2]) A. Fick, Lehrb. d. Anat. und Physiolog. der Sinnesorgane, S. 3.

seines rein negativen Charakters wegen die Eignung zu einem wissenschaftlichen Principe nicht besitze. Aber der Begriff „Materie" ist, wie die Controversen der Philosophen ebenso wie jene der Physiker zeigen, nicht minder dunkel und „metaphysisch", als jener des „Geistes". „Der Begriff der Materie", sagt mit Recht Lange,[1]) „ist und bleibt ein Gegenstand der Metaphysik, und wenn man glaubt, ihr zu entrinnen, so entrinnt man im Grunde nur den consequenten, scharfen Bestimmungen der Philosophen, um sich der Metaphysik des gemeinen Mannes hinzugeben, und Sätze anzunehmen, welche empirisch scheinen, weil sie aus früheren Jahrhunderten stammen und sich mit dem empirischen Denken der halbgebildeten Kreise verschmolzen haben. Wir verlangen von dem heutigen Naturforscher mehr philosophische Bildung, aber nicht mehr Neigung, selbst originale Systeme zu machen. Im Gegentheile; in dieser Beziehung sind wir den Schaden der naturphilosophischen Zeit noch immer nicht los: der Materialismus ist der letzte Ausläufer jener Epoche, wo jeder Botaniker, jeder Physiologe auch glaubte, die Welt mit einem Systeme beglücken zu müssen". In gleicher Weise wies auch St. Mill energisch auf den Fehlschluss hin, in den sich der neuere Materialismus durch die Verwechslung der Bedingung des Phänomens mit dem Phänomene selbst fortwährend verwickelte.[2])

Nicht minder schwerwiegend ist der weitere berechtigte Vorwurf gegen den Materialismus, dass er wohl eine Antwort auf Fragen zu geben versuchte, die eine wissenschaftliche Psychologie nie erheben wird, z. B. welches die Organe der einzelnen Seelenvermögen seien, während er die Antwort gerade auf solche Fragen schuldig geblieben, die stets zu den Grundproblemen der Psychologie gehören werden. Ist die ganze Seelenthätigkeit eine rein physiologische Function, dann löst sich dieselbe in ein Aggregat einzelner sinnlicher Wahrnehmungen auf, so unbegreiflich, wie oben gezeigt wurde, selbst diese vom materialistischen Principe aus wären. Wie könnte es dann je zu einem Processe kommen, der über die sinnliche Wahrnehmung hinausgeht? Wie könnten wir, da die sinnliche Wahrnehmung stets nur auf Einzeldinge geht, je durch abstrahierendes Denken zu einem Gemeinbegriffe gelangen? Wie jene allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten

[1]) Geschichte des Materialismus, S. 329. 341.

[2]) J. St. Mill, Die induct. Logik, S. 599.

gewinnen, die als Denkgesetze, Axiome, Postulate all unserem Urtheilen und Schließen zugrunde liegen müssen, soll dieses ein logisch richtiges sein? Die sinnliche Erfahrung allein vermag diese Principien nicht zu vermitteln, da sie, wie eben erwähnt, nur Individuelles und Zufälliges bietet. Durch einen Denkprocess konnten sie gleichfalls nicht gefunden werden, weil der Denkprocess eine rein physiologische Function des Gehirns sein soll, die als solche über sich selbst nicht hinausgehen kann.

Dem gegenüber nahm der neuere Materialismus seine Zuflucht zu der Annahme einer Reihe geheimnisvoller angeborener Hirnqualitäten: so vindiciert Schopenhauer der Gehirnfunction eine immanente Causalitätsform und nennt die Raum- und Zeitanschauung „Principien der Individualität" (was völlig unrichtig ist, da das Vorhandensein der Individuen eine nothwendige Voraussetzung der Entstehung der Raum- und Zeitanschauung ist und nicht umgekehrt); dadurch aber wird nichts gewonnen und nichts erklärt, ja der Materialismus hebt sich durch derartige Versuche geradezu selbst auf. Denn beruhen jene Denkprincipien bloß auf angeborenen Functionen des Gehirns, dann tragen sie auch einen rein subjectiven Charakter an sich und wir können bezüglich der thatsächlichen Verhältnisse der Dinge nie zu objectiver Wahrheit gelangen; — eine Consequenz, welche schließlich zum Kantschen Skepticismus und Subjectivismus zurückführt.

Ebensowenig erklärt der Materialismus das Selbstbewusstsein, dieses Grundphänomen, die Voraussetzung und den Mittelpunkt unseres gesammten höheren geistigen Lebens und Schaffens. Im Selbstbewusstsein wird nämlich das eigene Ich zum Objecte der innern Wahrnehmung; wie ich anderes weiß, so weiß ich auch mich, und zwar weiß ich mich als identisch mit dem Wissenden: kurz ich fälle das Urtheil: Ich, der Wissende, bin ich, der Gewusste. Aus dem weiten Umfange der Ichvorstellung treten zwei verschiedene Partieen hervor und einander entgegen wie Subject und Object, worauf beide Vorstellungsmassen wieder in das Ganze der Ichvorstellung zurücktreten und infolge dessen als Theile desselben Continuums erkannt werden. Einer solchen Selbstobjectivierung aber ist eine rein physiologische Function nicht fähig, eine materielle Thätigkeit kann nicht in sich selbst reflectieren. Moleschotts Definition

des Selbstbewusstseins, als Fähigkeit, die Verhältnisse der Dinge zu uns zu empfinden,[1]) ist entschieden verfehlt, und ebensowenig erklärt Czolbe das Selbstbewusstsein dadurch, dass er es auf zahlreiche gleichzeitig neben einander rotierende Thätigkeiten im Gehirne zurückführt,[2]) da das Selbstbewusstsein mit einer kreisförmigen Bewegung auch nicht einmal eine Analogie hat.

In gleicher Weise erklärt das materialistische Princip auch nicht die Fähigkeit des Gedächtnisses, der Erinnerung. Denn ist der Gedanke identisch mit den materiellen Gehirntheilchen, dann muss er infolge des unausgesetzten Processes des Stoffwechsels (der sich nach der Annahme der Physiologen in Perioden von 6—8 Jahren vollzieht) aus dem Körper ausscheiden und er geht für das Individuum absolut und unersetzbar verloren. Aus der Einwendung aber, diese Stoffmetamorphose gehe nur langsam und allmählich vor sich, folgt eben nur der langsame und allmähliche gänzliche Verlust der gehabten Vorstellungen und Ideen — das Endresultat bliebe somit dasselbe. Ein gleiches Resultat ergibt sich, wenn der Gedanke als Bewegung der Hirnfasern, als electrischer Strom oder Funke aufgefasst wird: Mit dem Aufhören der Bewegung, mit der Stundung des Stromes, mit dem Erlöschen des Funkens müsste der Gedanke verschwinden und eine Erinnerung wäre unmöglich und unbegreiflich.

Wie die übrigen psychischen Phänomene lässt der Materialismus auch das Wollen unerklärt und unbegriffen. Auch das Wollen ist ihm nur eine organische Function des Gehirns, hervorgerufen durch sinnliche Bilder und Eindrücke; der Reiz, welcher durch diese äußeren Eindrücke im Gehirn hervorgerufen wird, löse durch Einwirkung auf die motorischen Nerven und die Muskeln in rein mechanischer Weise die entsprechende Leibesbewegung aus, durch welche die betreffende That vollbracht wird. Daher bestimmen den Menschen nur äußere, physische Ursachen, und diese wirken mit Nothwendigkeit. Im Bewusstsein treten diese physischen Ursachen als „Motive" hervor, und die stärkeren dieser Ursachen bringen den Willensact und die daraus hervorgehende Handlung mit Nothwendigkeit hervor. Eine Willens-

---

[1]) Kreislauf des Lebens, S. 144.

[2]) Die Entstehung des Selbstbewusstseins, S. 11.

freiheit gibt es nicht. „Der Mensch", sagt Büchner,[1]) „ist ein Product, eine Summe äußerer und innerer Naturwirkungen, nicht bloß in seinem ganzen physischen und moralischen Wesen, sondern auch in jedem einzelnen Momente seines Handelns. Die geistige Individualität ist nichts anderes, als das nothwendige Product angeborener körperlicher und geistiger Anlagen in Verbindung mit Erziehung, Lehre, Beispiel, Stand, Vermögen, Geschlecht, Nationalität, Klima, Boden, Zeitumständen u. s. w. Demselben Gesetze, dem Pflanzen und Thiere unterliegen, unterliegt auch der einzelne Mensch. Der Mensch ist nicht jenes geistig unabhängige, freiwählende Wesen, als welches ihn die Moralisten und Philosophen sich vorzustellen pflegen". „Ein freier Wille, eine Willensthat, die unabhängig wäre von den Einflüssen, die in jedem Augenblicke den Menschen bestimmen und auch dem Mächtigsten seine Schranken setzen, besteht nicht. Was wir freien Willen nennen, ist nichts anderes, als das Resultat der stärksten Motive. Wenn wir uns in unserem Selbstbewusstsein frei wähnen, so besteht diese unsere Freiheit allein darin, dass wir, wie schon Spinoza sagt, uns unseres Wollens bewusst, und der Ursachen, von denen wir bestimmt werden, unbewusst sind".[2]) „Wir sind", erklärt in gleicher Weise Vogt, „keinen Augenblick Herren über uns selbst, ebensowenig, als wir Herren darüber sind, dass unsere Nieren absondern oder nicht".[3]) „Die Handlungen des Menschen", behauptet Moleschott, „sind eine Nothwendigkeit, bedingt durch den Umsatz der Stoffes. Der Mensch ist, was er isst".[4])

Allein auch diese Behauptungen des Materialismus und die daraus sich ergebenden Consequenzen erweisen sich im Lichte jeder wissenschaftlichen Psychologie ebenso als der Erfahrung und des Bewusstseins als falsch und unhaltbar. Ginge das Wesen unseres Wollens wirklich in einer organischen Function unseres Gehirnes auf, dann könnten wir nur Sinnliches begehren, und wir müssten es mit unüberwindlicher Nothwendigkeit begehren, wie dies die materialistische Hypothese ja auch wirklich sagt. Allein thatsächlich findet sich der Wille des Menschen häufig sogar im offenen Kampfe und

[1]) Kraft und Stoff, S. 276. 277.
[2]) a. a. O. S. 236. 237. 243.
[3]) Bilder aus dem Thierleben, S. 12.
[4]) Kreislauf des Lebens, S. 39.

Widerstreite mit dem sinnlichen Begehren, er unterdrückt und überwindet es und handelt in einer der sinnlichen Begierde geradezu entgegengesetzten Weise. Ein solcher Kampf des Willens gegen die Sinnlichkeit ist unter Voraussetzung des materialistischen Princips völlig unmöglich und unerklärlich, da „sinnliches Begehren" und „Wollen" geradezu zusammenfiele, und eine und dieselbe Thätigkeit doch sich nicht gegen sich selbst wenden und mit sich selbst in den Kampf treten kann. Wäre ferner Wollen und Handeln wirklich die nothwendige Folge des auf unser Gehirn einwirkenden Sinneseindruckes, dann müsste sich dieser äußere Reiz oder Eindruck sofort und unmittelbar in die entsprechende Handlung umsetzen, was thatsächlich nicht der Fall. Denn wir überlegen, und erst von dem Resultate dieser Überlegung hängt es ab, ob wir handeln oder nicht. Zwar hat man dem gegenüber eingewendet, die Überlegung sei lediglich der Zustand des Gleichgewichtes der Motive, infolge dessen das eine Motiv das andere nicht verdrängen könne, weil keines das entschieden stärkere sei. Allein die Überlegung sistiert oder hemmt den Process des Begehrens, indem sie der vorhandenen Begehrung die Begehrung nachzudenken, d. i. sich nicht zu übereilen, entgegensetzt, und sie prüft die Begehrung in Bezug auf ihren Wert an sich und auf die Folgen ihrer Befriedigung, ist demnach kein mechanisch-physiologischer, sondern ein psychologischer Act, eine Denkthätigkeit; wozu noch kommt, dass nicht selten die Motive zu einer bestimmten Handlung sehr stark und wirksam sind, dass wir daher sehr geneigt sind, sie vorzunehmen, und dass wir sie trotzdem nicht sofort vollziehen, sondern erst erwägen und überlegen. Und stünde unser Wollen und Handeln wirklich unter dem Gesetze der absoluten Nothwendigkeit, müssten wir uns dieser Nothwendigkeit nicht auch bewusst sein? Dies ist nun keineswegs der Fall; im Gegentheile ist das Freiheitsbewusstsein der unzertrennliche Begleiter des Menschen wie der Menschheit.

Die Bedeutung dieses Freiheitsbewusstseins suchte allerdings unter anderen Schopenhauer zu leugnen, indem er es als Selbstbetrug, als Schein und Täuschung hinstellte und in einer leeren Tautologie, in einem circulus vitiosus aufgehen ließ. „Die Aussage (des innern Bewusstseins, oder, wie sich Schopenhauer ausdrückt, des ‚Selbstbewusstseins') über die Willensacte", meint er,[1]) „welche jeder

[1]) Die beiden Grundprobleme, S. 16 ff.

in seinem Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unwesentlichen entblößt und auf ihren nackten Gehalt zurückgeführt, sich etwan so ausdrücken lassen: „„Ich kann wollen; und wann ich eine Handlung wollen werde, so werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieselbe sofort vollziehen, sobald ich nur will, ganz unausbleiblich““. Das heißt in Kürze: „„*ich kann thun, was ich will*““. Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewusstseins nicht, wie man sie auch wenden und in welcher Form man auch die Frage stellen mag. Seine Aussage bezieht sich also immer auf das *Thun können dem Willen gemäß*. Diese Freiheit wird das Selbstbewusstsein unbedingt aussagen. Aber es ist nicht die, wonach wir fragen. Wir forschen nach dem Verhältnisse des *Wollens selbst* zum Motiv: hierüber aber enthält jene Aussage, „„ich kann thun, was ich will““, nichts. Die Abhängigkeit unseres Thuns, d. h. unserer körperlichen Actionen, von unserem Willen, welche das Selbstbewusstsein allerdings aussagt, ist etwas ganz anderes, als die Unabhängigkeit unserer Willensacte von den äußeren Umständen, welche die Willensfreiheit ausmachen würde, über welche aber das Selbstbewusstsein nichts aussagen kann, weil sie außerhalb seiner Sphäre liegt, indem sie das Causalverhältnis der Außenwelt (die uns als Bewusstsein von anderen Dingen gegeben ist) zu unseren Entschlüssen betrifft, das Selbstbewusstsein aber nicht die Beziehung dessen, was ganz außer seinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb desselben ist, beurtheilen kann“. Aber selbst des Willensactes wird sich der Mensch erst durch die That bewusst: „er erfährt das Resultat ganz a posteriori, weiß es aber nicht a priori. Denn solange der Willensact im Werden begriffen ist, heißt er Wunsch; wenn fertig Entschluss; dass er aber dieses sei, beweist dem Selbstbewusstsein selbst erst die That“. Der Schein der Freiheit entsteht hier nun dadurch, dass der „Unbefangene, d. i. philosophisch Rohe“, Wünschen mit Wollen verwechselt. Wünschen *kann* er conträr Entgegengesetztes; aber wollen nur Eins davon. „Die subjective Möglichkeit (auch anders zu wollen) ist gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt ist durch den Stahl, an welchem die objective Möglichkeit haftet. Der Mensch kann allerdings das eine *thun*, wenn er wolle, und ebenso gut das andere *thun*, wenn er wolle. Frägt man ihn aber: er solle sich jetzt

besinnen, ob er denn auch das eine wie das andere zu **wollen** fähig sei, da wird er sagen: vielleicht kann mir die Wahl schwer fallen: immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das eine oder das andere wählen will, und von keiner anderen Gewalt; da habe ich volle Freiheit, welches ich will erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinen Willen befolgen. Sagt man nun aber: „„aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab?"" — so antwortet der Mensch aus dem Selbstbewusstsein: von gar nichts als von mir! ich kann wollen, was ich will: was ich will, das will ich. Und das ist eine leere Tautologie. Du kannst thun, was du willst: aber du kannst, in jedem gegebenen Augenblicke deines Lebens, nur ein Bestimmtes wollen und schlechterdings nichts anderes, als dies Eine".

Demnach gäbe es eine Freiheit nur in dem Sinne, dass wir thun können, was wir einmal wollen, während wir in unserem Wollen selbst nicht frei sind. Ich **muss** etwas, das auf mich durch einen Sinneseindruck einwirkt, wollen, und ich kann nichts anderes wollen, als was ich thatsächlich will; und was ich will, kann ich thun. — Allein ein Wollen, das mit absoluter Nothwendigkeit vor sich geht und von unserem Zuthun vollständig unabhängig ist, ist einfach kein Wollen, sondern ein Müssen. Ein Wollen setzt vielmehr, wie aus den folgenden Untersuchungen noch klarer hervorgehen wird, ein bewusstes und überlegtes Wählen zwischen zwei oder mehren gleichzeitigen Vorstellungen voraus, und der Willensact kommt zum Abschluss durch die Entscheidung für eine dieser Vorstellungen als Motiv. Damit ist also nicht die absolute Unabhängigkeit des Wollens von den äußeren Objecten ausgesprochen, wie der absolute Indeterminismus dies behauptet, da diese Objecte ja dem Wollen Motiv und Inhalt bieten, wohl aber ist damit der zwingende Einfluss der Dinge der Außenwelt auf unser Wollen negiert. Ein Wesen, das stets und widerstandslos dem jeweiligen Sinneseindrucke oder einzelnen Antriebe folgt, wäre blindlings dem Zwange seiner Natur unterworfen, es wäre durch den jeweiligen Antrieb determiniert, aber nicht frei. Es heißt ferner einen psychologisch irrigen Gebrauch von den Begriffen des „Selbstbewusstseins" und „Bewusstseins" machen, wenn dem „Selbstbewusstsein" die Aussage darüber zugeschrieben wird, dass unser Thun von unserem Wollen abhängig ist, während dem „Bewusstsein" die Erkenntnis des

Verhältnisses der äußeren Umstände zu unseren Willensacten beigelegt wird, über welches Verhältnis das Selbstbewusstsein nichts aussagen könne. Diese Heterogenität, dieser Gegensatz zwischen „Selbstbewusstsein" und „Bewusstsein" besteht ebensowenig, als mit dieser Auffassung Schopenhauers das Wesen dieser beiden psychischen Phänomene richtig bezeichnet ist. Das „Selbstbewusstsein" ist nichts anderes als das wirkliche Vorstellen des Ich-Selbst, dessen Thätigkeit oder Zustände, demnach nur eine, allerdings die entwickeltste, Form des Bewusstseins, welch letzteres überhaupt den Zustand des wirklichen Vorstellens einer Vorstellung bedeutet. Was Schopenhauer „Bewusstsein" nennt, ist die äußere Wahrnehmung, die Sinnesaffection durch die uns umgebenden Objecte und Ereignisse, deren Perception und Apperception, während die dem „Selbstbewusstsein" zugeschriebenen Thatsachen Resultate der nach innen gekehrten Aufmerksamkeit und der Selbstbeobachtung sind, welch beide Functionen einander aber nicht nur nicht widersprechen und ausschließen, sondern vielmehr bedingen und voraussetzen. Allerdings liegen die Objecte des Wollens in der Außenwelt; aber diese Objecte afficieren unser Inneres, es entstehen Empfindungen und Vorstellungen, und diese liegen nicht, wie Schopenhauer sagt, „außerhalb der Grenze des Selbstbewusstseins" (soll heißen Bewusstseins), sondern in demselben, in der Seele. Es ist also ganz unrichtig, dass es sich hier um ein Verhältnis handelt, „von dessen Gliedern das eine der Erkenntniskraft auf keine Weise gegeben werden kann".[1]) Ebenso unrichtig ist die weitere Behauptung Schopenhauers, die „Hauptquelle des allerdings nicht zu leugnenden Scheines, vermöge dessen der Unbefangene, d. i. philosophisch Rohe meint, dass ihm, in einem gegebenen Falle, ein entgegengesetzter Willensact möglich wäre, und dabei auf sein Selbstbewusstsein pocht", sei die Verwechslung des „Wünschens" mit dem „Wollen". Ganz unrichtig fasst hier Schopenhauer den „Wunsch" als einen Willensact, „solange er im Werden begriffen ist", während der „Wunsch" von dem „Wollen", das wir allerdings erst später eingehender charakterisieren werden, dadurch sich unterscheidet, dass beim ersteren die Begehrung auf der ursprünglichen Stufe verharrt, indem sie auf die Erreichbarkeit des Begehrten überhaupt nicht reflectiert. Wäre

[1]) a. a. O. S. 17.

aber der Wunsch wirklich „ein im Werden begriffener Wollensact", wie Schopenhauer meint, dann wäre die Möglichkeit seiner Veränderung kaum verständlich, da ja unser Wollen determiniert und daher unveränderlich sein soll. In der That ist nicht nur der „Wunsch" der Möglichkeit einer Änderung unterworfen, sondern auch das Wollen, ja selbst der Entschluss, wie die Lebensgeschichte jedes Individuums und gewiss auch der Leugner der Willensfreiheit oft genug bestätigt. Was heute gewollt wird, wird morgen vielleicht verworfen, und gefasste Entschlüsse unterbleiben nicht nur oft, sondern das Subject entscheidet sich für ein von dem Früheren Verschiedenes und selbst Entgegengesetztes. Eigenthümlich ist die Behauptung Schopenhauers, der Mensch werde sich des Willensactes erst durch die That bewusst, er erfahre davon erst a posteriori, während er a priori das Resultat nicht wisse. Zwar ist hier Schopenhauer mit Rücksicht auf seine Annahme eines unmittelbaren und zwingenden Einflusses der äußeren Objecte auf den Willen, zu dessen Illustrierung er sich des Bildes von dem durch den Stahl aus dem Steine erzeugten Funken bedient, nur consequent; aber diese Behauptung zeigt auch deutlich genug, wie der Materialismus das Wollen als einen rein mechanischen Vorgang auffasst, der ohne unser Zuthun vor sich geht, ja außerhalb der Sphäre unseres Bewusstseins sich vollzieht; — eine Theorie, welche, wie aus der weiter unten folgenden Untersuchung über das Wesen und die Bedeutung des Wollens erhellen wird, den Grundlehren einer wissenschaftlichen Psychologie ebenso wie der Erfahrung durchaus widerspricht. Die Selbstprüfung endlich, welche Schopenhauer den „philosophisch rohen" Menschen anstellen lässt, um das auf die innere Erfahrung und das Bewusstsein sich stützende Zeugnis für die Willensfreiheit ad absurdum zu führen, erscheint bei näherer Untersuchung für diesen Zweck wohl nicht geeignet. Es ist doch vollständig richtig und unleugbar, dass bei einer Wahl zwischen zwei verschiedenen Dingen „mir die Wahl vielleicht schwer fallen kann"; dass „es jedoch ganz allein von mir abhängen wird, ob ich das eine oder das andere wählen will, und von keiner anderen Gewalt". Die Antwort aber, welche der „philosophisch Rohe" auf die weitere Frage: „aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab", gibt: „von gar nichts als von mir; ich kann wollen, was ich will, was ich will, das will ich", ist ja allerdings keine streng

und correct wissenschaftliche, sondern eine populäre Redeweise, wie sie dem Bildungsgrade des zum Zeugen Angerufenen entspricht; sie ist aber, auf deren Wesen und eigentlichen Sinn geprüft, ebensowenig falsch als tautologisch. Sie wäre nur dann falsch, wenn mit dem: „ich kann wollen, was ich will", ein völlig ursach-, d. i. motivloses Wollen behauptet würde, was aber an sich darin keineswegs liegt, und sie wäre nur dann eine leere Tautologie, wenn das „Wollen" im zweiten (im Objectsatze) dieselbe Bedeutung hätte, wie im ersten, was nicht der Fall. Denn der Ausdruck: „was ich will", steht doch offenbar nur für: „was mir beliebt", und will nur sagen, dass ich auch eine andere („beliebige") Vorstellung, die sich auf ein erreichbares Object bezieht, in das Stadium des Wollens hätte gelangen lassen können und, mit Beseitigung des gegenwärtigen Wollens, zu jeder Zeit gelangen lassen kann, so dass mit dieser Redensart eben nur der rein mechanische Charakter, der mit blinder Nothwendigkeit sich vollziehende Process eines bestimmten Wollens ausgeschlossen wird. Wenn darum Schopenhauer an einem anderen Orte sagt:[1]) „Ein entschiedener Widerspruch zwischen den unmittelbaren Aussagen des Selbstbewusstseins (richtiger: Bewusstseins) und ihrer Anwendung auf die Erfahrung darf nicht als möglich angenommen werden: ein solches lügenhaftes Selbstbewusstsein kann das unsrige nicht sein", so stimmen auch wir diesfalls vollkommen bei und fügen ergänzend hinzu: Wenn also ein solcher Widerspruch sich trotzdem wirklich zu ergeben scheint, so kann der Grund hievon nur in einem Missverständnisse oder in einem Sophisma, kurz nur in der Form liegen, wie eine derartige Frage gestellt wird und welchen Sinn ich den gebrauchten Worten unterlege. Diese seine Irrthümer und Verkehrtheiten zu verdecken, die nun einmal unleugbar vorhandene Willensfreiheit zu retten, acceptierte Schopenhauer kritiklos die Kantsche Unterscheidung von „Erscheinung" und „Ding an sich" und stellt den Willen als ursachlose Selbstbestimmung als dieses „Ding an sich" hin; — ein Versuch, dessen Unhaltbarkeit und widerspruchsvolle Consequenzen schon oben eingehender gewürdigt wurden. Dies heißt die Weltwirklichkeit in zwei Theile scheiden, in deren einem die Unvernunft des blinden Willens, in deren anderem nothwendig und

[1]) a. a. O. S. 25.

mechanisch wirkende Gesetze alles Geschehen beherrschen sollen; und trotzdem sollen beide Welten nicht nur mit einander in engem Zusammenhange stehen, sondern thatsächlich ein und dasselbe sein — das einemal als „Ding an sich", das anderemal als „Erscheinung" betrachtet. So wird an die Stelle des berühmten X des Kantschen „Ding an sich" ein gleich mysteriöses Y gesetzt und das Problem der Willensfreiheit ganz unnöthig verwirrt, compliciert und dem klaren Verständnisse entrückt.

So gewiss ferner dem Menschen *Selbstbewusstsein* und *Persönlichkeit* zukommt, so gewiss ist er ein *freies* und *selbständiges* Wesen, ein in sich gefestigtes Reale, das sich verschieden weiß von den Dingen der Außenwelt, das nicht willenlos in dem allgemeinen Naturzusammenhange aufgeht, sich vielmehr über den nothwendigen und mechanischen Naturprocess erhebt und zu den Dingen der Außenwelt in spontan vor sich gehende Beziehungen tritt, so gewiss ist er bei seinem Handeln nicht ausschließlich durch physische Ursachen determiniert. In diesem Sinne bezeichnet *Kant* die Persönlichkeit als „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur", als „das Vermögen eines Wesens, welches eigenthümlichen von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen unterworfen ist".[1]) Und wieder müssten wir fragen: Welchen Wert, welche Bedeutung und Berechtigung hätte unter der Voraussetzung der materialistisch-deterministischen Hypothese das *Gewissen*? Wie wäre in diesem Falle das im Menschen unleugbar vorhandene Gefühl der *sittlichen Verantwortlichkeit* für seine Handlungen und Unterlassungen erklärlich? Wie der Stachel der Reue und des *Selbstvorwurfes*? Der Vorsatz der sittlichen Besserung? Das Gefühl der Freude und Befriedigung nach Vollbringung guter Handlungen? Wie wäre die *Zurechnung* einer vollbrachten schlechten That möglich und welche Berechtigung, welchen Zweck hätte die Bestrafung des Übelthäters? Wie kann etwas gelobt oder getadelt, belohnt oder bestraft werden, dessen Vollbringung oder Unterlassung seinen Grund nicht in einem freien Entschlusse hatte? Der von einem äußern Objecte ausgehende Reiz wirkt auf eine Nervenpartie des Gehirns und löst mittels der Muskeln eine

[1]) Kritik der prakt. Vernunft, S. 186. 187.

Leibesbewegung aus, welche z. B. darin besteht, dass die Hand nach fremdem Gute greift, wodurch das betreffende Individuum nach den geltenden Grundsätzen des Rechtes und der Sittlichkeit einen Diebstahl begeht. Auf dieselbe oder ähnliche Weise wird ein anderer zum Defraudanten, ein dritter zum Räuber, Mörder oder Brandstifter — wie kann er zur Verantwortung gezogen werden für eine That, die mit unmittelbarer Naturnothwendigkeit und ohne freithätiges Mitwirken seinerseits vor sich gieng? — Der Materialismus macht den Menschen in allen seinen Willensacten, Entschlüssen und Handlungen zum Mechanismus, zur todten Maschine, zum bloßen Automaten, der sich nicht selbst leitet und bestimmt, sondern ausschließlich durch physische Ursachen bestimmt wird. Sein Wollen wird ihm von außen angethan, wie ein Fremdartiges in ihm hervorgebracht. Er selbst kann im Grunde gar nichts wollen. Seine Activität ist nur scheinbar, künstlich. Die „Gravitation auf sich selbst", der sinnliche Trieb, der Egoismus ist die eigentliche Triebfeder der menschlichen Handlungen, — hochherzige Selbstaufopferung, heroische Entsagung, selbstlose Liebe und Hingebung als Motiv einer freien That unmöglich und unerklärlich. „Das Gewissen", sagt Schopenhauer, dessen System trotz seines transcendentalen Anstriches in seinen Consequenzen sich vielfach mit dem Materialismus deckt, „ist nur die aus dem Thun des Menschen erwachsende Selbsterkenntnis seines individuellen Wollens, seines unabänderlichen individuellen Charakters".[1]) „Reue ist die Erkenntnis, dass der Mensch gethan habe, was eigentlich seinem intelligiblen Charakter nicht entsprach".[2]) Die Erhaltung der Gattungen ist der nächste Zweck des Menschendaseins. Hunger und Geschlechtstrieb sind die Hauptfactoren zu dessen Realisierung. „Der Mensch ist concreter Geschlechtstrieb, da seine Entstehung ein Copulationsact, und dieser Trieb allein seine ganze Existenz perpetuiert und zusammenhält".[3]) Allerdings ist nicht einzusehen, warum denn die Gattungen überhaupt erhalten werden sollen, da doch der ganze Weltprocess, dessen Phasen in jenen wiederscheinen, durchaus sinn- und zwecklos sein soll. Darum erscheint es als das Beste, „man hört auf zu wollen und erfüllt sich mit Gleichgiltigkeit gegen alles.

[1]) Welt als Wille und Vorstellung, I. S. 403.
[2]) a. a. O. S. 679.
[3]) Das. II. S. 586.

Man verneint zuerst den Geschlechtstrieb: das Menschengeschlecht würde dann aussterben. Mit der höchsten Willenserscheinung in der Menschheit würde dann auch der schwächere Wiederschein derselben in der Thierheit wegfallen, wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden. Mit gänzlicher Aufgebung der Erkenntnis schwindet dann auch von selbst die ganze übrige Welt in nichts, da ohne Subject kein Object".[1])

So steht der materialistische Determinismus im grundsätzlichen Widerspruche mit den unabweisbaren und unvergänglichen sittlichen Forderungen und Interessen der Menschheit; so leugnet und vernichtet er die Grundlagen des Rechtes und die Voraussetzung jeder Sittlichkeit und zerstört damit die vernünftig geordnete menschliche Gesellschaft.

Endlich sind auch die Thatsachen der vergleichenden Anatomie, der Pathologie, Ethnographie und Physiologie der materialistischen Hypothese, beziehungsweise dem von ihr behaupteten Parallelismus zwischen Hirn und Seele nicht günstig. Die vom materialistischen Standpunkte allerdings begreifliche und consequente Behauptung, das Volumen des Gehirns und die Capacität des Schädels sei als Maßstab der geistigen Befähigung eines Menschen zu betrachten, ist nicht nur nicht bewiesen, sondern in dieser allgemeinen Form ausgesprochen sogar unrichtig. Es ist allerdings richtig, dass große Denker und Menschen von bedeutender Energie häufig große Köpfe und breite Stirnen, somit viel Gehirn besitzen; aber es fehlt auch nicht an zahlreichen Beispielen des Gegentheiles.[2]) Dass die Größe des Gehirns mit der Geisteskraft nicht in geradem Verhältnisse stehe, geht daraus hervor, dass der Mensch weder absolut noch relativ das größte Gehirn hat, und dass sich z. B. bei den Singvögeln dieses letztere Verhältnis günstiger herausstellt als beim Menschen (1 : 15 gegen 1 : 48).[3]) Man hat ferner nicht selten Fälle umfangreicher Desorganisation des Gehirns bei voller Integrität des Seelenlebens, und umgekehrt gänzliche Zerrüttung dieses

[1]) ebendas. I. Bd. S. 448. 449.

[2]) Vgl. Engel, Unters. über d. Schädelform; Prichard, Naturgesch. des Menschengeschl. I. Thl. S. 304; Waitz, Anthropologie I. S. 300; Hyrtl, Üb. d. Materialism. 1864.

[3]) Huschke, Schädel, Hirn und Seele, II. S. 57. 119.

bei Integrität jenes beobachtet.[4]) Insbesondere zeigten sich oft bedeutende Mengen der grauen Gehirnsubstanz, welche materialistische Forscher als Träger des geistigen Lebens ansehen wollten, zerstört und verloren, ohne nachhaltiges Deficit des geistigen Vermögens.[2]) Bemerkenswert ist auch die Wiederkehr des normalen Seelenlebens bei Irrsinnigen kurz vor ihrem Tode. Ebenso sind die Resultate der Forschungen der Ethnographie nicht geeignet, die materialistische Theorie zu stützen oder gar zu beweisen. So stehen z. B. die Georgier trotz ihres echt griechischen Schädels auf einer niedrigen Stufe der Cultur, während Stämme, welche im Körperbaue von einander wenig abweichen, bezüglich ihrer psychischen Begabung von einander sehr bedeutend differieren. Auch der Phosphorgehalt des Gehirns ist für die Intensität des Seelenlebens nicht maßgebend. Denn die Erfahrung zeigt, dass der Phosphorgehalt im Gehirne eines Menschen mit jenem seiner Knochen zu- und abnimmt, dass er in der Rhachitis geringer wird, während gerade mit dieser Krankheit behaftete Individuen sich durch große Regsamkeit des Geistes auszeichnen ꝛc.[3])

In physiologischer Beziehung endlich müsste unter der Voraussetzung des Materialismus das Gehirn als Centralapparat des Organismns erscheinen, oder es müsste wenigstens im Gehirne einen Centralknoten geben, wo die Vereinigung sämmtlicher Nervenfasern stattfindet. Thatsächlich findet sich weder das eine noch das andere. Im *ersten* Falle hätte die Umsetzung des sensitiven Reizes in den motorischen die Ausbreitung beider Reize durch das *ganze Gehirn* zur Bedingung, während die Vivisection und Pathologie zeigt, dass diese Umsetzung der Reize auch da unbeeinträchtigt vor sich geht, wo namhafte Partieen des Gehirns entfernt oder atrophisch geworden sind.[3]) Im *zweiten* Falle bliebe, wenn man sich alle jene Theile des Gehirns entfernt denkt, deren Mangel die centralisierende Thätigkeit des Gehirns nicht sofort aufhebt, nur eine Region an der hintern Basis des Gehirns, welche mit Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit und Geschiedenheit ihrer einzelnen Organe und deren heterogene

[1]) Vgl. *Schubert*, Geschichte d. Seele § 25.
[2]) *Hyrtl*, Topogr. Anat. § 17.
[3]) *Hyrtl*, Über d. Materialism. 1865.
[4]) *Volkmann*, a. a. O. I. Bd. S. 75. 76.

physiologische Bedeutung (z. B. des verlängerten Markes für den Athmungsprocefs, der Vierhügel für das Sehen ꝛc.) gleichfalls nicht als eigentlicher materieller Centralpunkt bezeichnet werden kann. Ebensowenig kann aber auch ein Theil oder ein Organ dieser Gruppe als jener materielle Vereinigungspunkt angesehen werden, weil dagegen eine Reihe anatomischer Thatsachen spricht (z. B. die Divergenz der Fasern der Seh- und Hörnerven nach ihrem Eintritte in das Gehirn) und ein solcher materielle Centralpunkt auch experimentell vergeblich gesucht wird. Es muss nun zwar im Gehirn ein Ort der Convergenz der Nervenerregungen angenommen werden, — ein einfacher Punkt, bis zu welchem sich der centripetale Empfindungsreiz fortpflanzen muss, um mit Bewusstsein und Freiheit in den centrifugalen Bewegungsreiz umgewandelt zu werden, aber ein Organ des Gehirns, zu dem sämmtliche Nervenfasern zusammenlaufen und in dem sie ihren materiellen Abschluss finden, gibt es nicht.

c) Der innere oder mechanisch-psychologische Determinismus.

Charakterisierung des psychologischen Determinismus. — Schwankende Haltung Leibnizens, des Begründers dieser Auffassung, welche von Herbart entschiedener ausgebildet wurde und zahlreiche Vertreter gefunden: Drobisch, Lindner, Volkmann u. a. — Der innere Determinismus birgt in sich zahlreiche Widersprüche, Inconsequenzen und Missverständnisse. — Der psychologische Determinismus verwechselt Wahlfreiheit mit sittlicher Freiheit und erklärt nicht, wie das Endwollen sich auch gegen ein klar vorgestelltes Motiv entscheiden kann. — Eine Ausflucht des psychologischen Determinismus, um die Freiheit des Menschen zu retten. — Der psychologische Determinismus muss consequent die Freiheit des Menschen leugnen. — Er ist auch mit der sittlichen Besserung des Menschen, mit dem Gefühle der Reue und der Thatsache des Gewissens sowie mit der sittlichen Zurechnung unverträglich. — Angabe der logischen Erschleichung, unter der sich der Determinismus birgt.

Der innere oder mechanisch-psychologische Determinismus fasst, wie schon seine Bezeichnung sagt, das Wollen als einen rein mechanischen Vorgang der seelischen Thätigkeit. Das Wollen und Endwollen gehe aus einer vorhandenen Vorstellung oder einem Vorstellungscomplexe mit Nothwendigkeit hervor und setze sich in gleicher Weise in die entsprechende Handlung um. Das Wollen ist nicht frei, in dem

Sinne, dass von mehren gleichzeitigen und realisierbaren Vorstellungen irgend eine (beliebige) als Object des Willensactes gewählt werden könnte; eine solche „Wahlfreiheit" gibt es nicht; sondern jene Vorstellung, welche in einem bestimmten Momente infolge ihrer größeren Intensität, ihrer aufsteigenden Bewegung, ihrer statischen und quantitativen Verhältnisse über die anderen gleichzeitigen Vorstellungen das Übergewicht erlange, gelange mit unfehlbarer Sicherheit, mit mathematisch bestimmbarer Nothwendigkeit in das Stadium des Wollens und Endwollens, das sich sodann gegebenen Falles auch äußerlich und sinnenfällig realisiert. Die Vorstellungen werden nach dieser Auffassung zu Motiven des Wollens nicht als Beweggründe, als causae moventes, welche durch einen gegentheiligen Willensact zurückgedrängt und unwirksam gemacht werden können, sondern als nothwendig und mechanisch wirkende Bestimmungsgründe, als wirkende Ursachen, causae efficientes, welche sich mit immanenter, starrer und unabweisbarer Kraft Geltung und Verwirklichung schaffen.

Der psychologische Determinismus will zwischen dem äußern, mechanisch-physischen Determinismus und dem absoluten Indeterminismus vermitteln. Er verwirft den ersteren, da, wenn der Mensch durch äußere Ursachen oder durch sinnliche Eindrücke in seinem Wollen und Handeln mit Nothwendigkeit bestimmt würde, von „Freiheit" und „Sittlichkeit" keine Rede sein könnte; er weist den letzteren zurück, da er gegen die innere Erfahrung verstößt, welche zeigt, dass jedes Wollen in einer wenngleich dunklen Vorstellung causiert, und weil er dem Gesetze des zureichenden Grundes widerspricht, da dies eine Wirkung ohne zureichende Ursache behaupten hieße.

Sehen wir hier ab von dem antiken Determinismus, welcher das Wollen durch die richtige Erkenntnis, durch die Vorstellung des an sich Guten, sowie von dem Determinismus Lockes und Prieſtleys, welcher das Wollen durch sämmtliche im Momente des Entschlusses zusammenwirkende Vorstellungen bestimmt sein lässt, so wird unter den Neueren gewöhnlich Leibniz als Begründer des mechanisch-psychischen Determinismus hingestellt, dessen Auffassung sodann Herbart scharf und consequent ausgebildet. Indes ist die Bezeichnung der „Nothwendigkeit" der Willensacte und die Darstellung des Verhältnisses zwischen Motiv und Willen bei Leibniz keineswegs eine klare und consequente, weshalb sich hier auch die verschiedenen Ansichten

diametral gegenüberstehen. Leibniz versichert einerseits, dass der Wille stets motiviert ist in der Weise, dass er ausnahmslos dem stärkeren Motive folge. Die Einwirkung der Motive auf den Willen ist bestimmt, gewiss, untrüglich. Die Motive bestimmen den Endwillen, wie die Gewichte den Wagbalken, freilich mit dem Unterschiede, dass, was in den Motiven thätig ist, der Geist ist, und mit dem Zusatze, dass als Motive nicht bloß die klaren Beweggründe, sondern auch die dunklen Neigungen und Antriebe früherer Eindrücke in Rechnung zu bringen sind.[1]) Diese causes impercibles sind den schwachen Impulsen vergleichbar, die in ihrer Gesammtheit der Magnetnadel ihre Stellung geben. Mein psychisches Geschehen ist determiniert, wie die Bewegung meines Leibes.[2]) Wenn der Handelnde scheinbar dem schwächeren Motive gegenüber dem stärkeren folge, so ist thatsächlich das erste das stärkere und das letztere das schwächere. Das Wollen entstehe mit Nothwendigkeit dadurch, dass die Einsicht die Güte oder Schlechtigkeit irgend eines Gegenstandes, wobei diese Bezeichnung nicht etwa im moralischen Sinne zu fassen ist, erkennt.[3]) Andererseits aber hebt Leibniz die absolute Determiniertheit des Wollens durch die Motive durch die Distinction wieder auf, dass die Motive den Willen nicht geradezu nöthigen, sondern nur geneigt machen, also nur mit einer Art moralischer Nothwendigkeit wirken.[4]) Ausdrücklich führt Leibniz drei „charakteristische Attribute" der Freiheit an: Einsicht als deutliche Erkenntnis des Guten, Selbstthätigkeit (spontaneité) als Determination durch ein inneres Princip, und Zufälligkeit (contingence) als Ausschluss der metaphysischen Nothwendigkeit. Die metaphysische Psychologie Leibnizens gibt auf die Frage nach dem Verhältnisse der Motive zum Willen gleichfalls keine präcisere Antwort. Leibniz fasst die menschliche Seele als „Monade" auf, deren Wesen in unausgesetzter, wenngleich unmerkbarer Selbstthätigkeit besteht. Indem die Monas spontan ist, ist

[1]) Opp. p. 761, b; Theod. I. 50.

[2]) Princip. phil. 3; Monad. 36. 79.

[3]) Opp. phil. p. 251.

[4]) „Et c'est dans ce sens que j'ai coutume de dire, que l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons d'une manière, qui lors même, quelle est certaine et infaillible, incline sans nécessiter". (Opp. phil. p. 252; 669.) Vgl. Theod. 288; Nouv. Ess. II. 8.

sie die eigene und einzige Ursache ihrer Handlungen. Diese Selbstthätigkeit kann aber auch eine nothwendig vor sich gehende sein, und Leibnizens Lehre von der prästabilierten Harmonie und der Prädestination stützt und rechtfertigt diese Deutung. Allerdings fasst Leibniz andererseits seine Freiheitslehre kurz in den Satz zusammen: „Libertas consistit in eo, ut actio voluntaria sit spontanea ac deliberata, atque adeo, ut excludat necessitatem, quae deliberationem tollit".[1]) Wo nun Überlegung, da kann die „Selbstthätigkeit" kaum darin bestehen, dass ein Motiv den Willensentschluss mechanisch und mit absoluter Nothwendigkeit hervorruft, da in diesem Falle eine Überlegung geradezu ausgeschlossen erscheint und das Motiv sich eben sofort und ohneweiters in das Wollen und Endwollen umsetzen würde.

Herbart modificiert in mancher Beziehung die Anschauung Leibnizens und bildet sie entschiedener aus. Indem er im Gegensatze zu Leibniz den „Willen" als besonderes Seelenvermögen leugnet und ihn lediglich als eine Modification des Intellectes auffasst, sagt er über die Entstehung eines Willensactes kurz Folgendes: In der Seele bilden sich im Laufe der Zeit zahlreiche Vorstellungen als Selbstbehauptungen der einfachen Seele gegenüber scheinbaren oder wirklichen Störungen durch das Zusammen mit anderen Wesen, welche Vorstellungen aber nicht stets frei im Bewusstsein stehen, sondern unter die Schwelle des Bewusstseins herabsinken und dadurch unwirksam werden. Sie befinden sich im Zustande der Hemmung, des Gebundenseins. Nun gehen aber die in der Seele als Zustand derselben vorhandenen Vorstellungen nach bestimmten Gesetzen Beziehungen mit einander ein: die entgegengesetzten Vorstellungen hemmen sich, die gleichartigen verschmelzen zu einer einheitlichen Gesammtkraft. Infolge dieser Association sowie infolge der Reproduction der Vorstellungen, die entweder eine unmittelbare oder mittelbare sein kann, beginnen die gesunkenen Vorstellungen wieder zu steigen. Treten ihnen nun hiebei andere Vorstellungen hemmend entgegen und drängt die Vorstellung gegen diese Hemmung vor, so entsteht das psychische Phänomen des Begehrens, welches „Wollen" genannt wird, wenn es mit der Aussicht auf Erfüllung verbunden ist. Demnach ist das

[1]) Opp. phil. 654; vgl. 590.

Begehren lediglich ein Zustand der Vorstellungen, welcher sich als nothwendiges Resultat der Verhältnisse der Vorstellungsmassen in Bezug auf Stärke und Construction ergibt und daher einer mathematischen Berechnung und Bestimmung von vornherein ebenso fähig ist, wie die Resultierende mehrer Componenten. Die möglichen und die verschiedenen thatsächlichen Verhältnisse der Vorstellungen sind rein quantitativer Natur. Dazu treten noch andere gleichfalls determinierend wirkende Ursachen: die Geschlechtseigenthümlichkeit des Menschen, das Temperament, Einflüsse des Klima, der Bodenbeschaffenheit, der Lage und Umgebung. Es kommt zwar vor, dass der Mensch zwischen zwei entgegengesetzten Dingen frei zu wählen scheint;[1]) dass er sich bewusst ist, er könne ebenso der Stimme der Vernunft als dem Reize der Begierde folgen. Aber dies ist doch nur Schein und Täuschung; denn wenn er endlich wählt, so ist diese Wahl nichts anderes, als die Zusammenwirkung von Vernunft und Begierde, d. h. der sie repräsentierenden und tragenden Vorstellungsmassen, zwischen denen er sich frei in der Mitte stehend dachte. Indem nun der Mensch findet, dass Vernunft und Begierde in ihrem Zusammenwirken über ihn entschieden haben, erscheint er sich unfrei und fremden Kräften unterworfen. Aber auch das ist wieder nur Täuschung; denn diese Wahl kam durch Selbstthätigkeit zustande; Vernunft und Begierde sind nichts außer ihm und er ist nichts außer ihnen, und darum ist auch die Entscheidung, welche aus jenen entspringt, keine fremde, sondern seine eigene. Trotzdem aber Herbart mit Recht als der eigentliche Urheber der deterministischen Freiheitslehre in dem in Rede stehenden Sinne betrachtet wird, spricht er sich (gleich Leibniz) über das Wesen der „Nothwendigkeit", mit der das menschliche Wollen vor sich geht, nicht näher aus.

Herbarts Anschauungen wurden, wie in Bezug auf seine principielle Weltauffassung und seine metaphysische Psychologie, so auch speciell in der Freiheitslehre für die Fortentwickelung der Philosophie und Psychologie in Deutschland vielfach geradezu grundlegend und epochemachend, und zahlreiche Jünger führten consequent fort und bauten aus, was der kritische Scharfsinn, der reiche Geist des in vielen Richtungen so fruchtbaren und verdienstvollen Meisters begonnen und grundgelegt.

[1]) Vgl. Psychol. S. 91. 92.

Auch Drobisch bekennt sich als Anhänger des innern Determinismus. Er verwirft den von Leibniz gemachten (oben erwähnten) Versuch einer Vermittlung zwischen absoluter Nothwendigkeit und absoluter Zufälligkeit des Wollens. Dadurch lege er den Motiven nur den Wert von „Reizen" bei, gegen die sich der Wille nachgiebig oder widerstandsfähig verhalten kann. Ein Reiz auf den Wille der erfolglos bleibt, könne nicht mehr „Motiv" genannt werden. Was wir thun, ist eine nothwendige Folge der moralischen Constitution unseres Ich, der Stärke oder Schwäche unseres sittlich Charakters.[2]) Aus dem (in der Überlegung vor sich gehenden) Zusammenwirken von sittlicher Einsicht und Begierde muss das Gute als Gegenstand der Wahl mit psychologischer Nothwendigkeit sie reich hervorgehen, wenn nur in der Überlegung die Einsicht der Klarheit nicht entbehrt.[3]) Die Frage allerdings, ob der Mensch unter allen Umständen befähigt sei, seiner sittlichen Einsicht gemäß zu wollen und zu handeln, lässt sich gar nicht beantworten, weil wir nicht von vornherein das Verhältnis der Stärke des Vorsatzes zu der seiner veränderlichen Stärke der Verlockungen kennen. „Was aber immer aus diesem Zusammentreffen folgt, geschieht mit Nothwendigkeit;" denn die Wahl zwischen dem Ergebnisse seiner Überlegung und seinem Begehren scheint ihm nur freizustehen; sie ist aber thatsächlich nicht indeterminiert, sondern determiniert, theils durch den persönlichen Charakter des Menschen, theils durch die sein Begehren erweckenden äußeren Umstände.[5])

Lindner[6]) definiert allerdings die psychologische oder innere Freiheit als „das Vermögen der Selbstbestimmung". Aber bei dieser Selbstbestimmung handle es sich nur darum, dass die bestimmenden Ursachen eben nur nicht außerhalb der Persönlichkeit, d. h. äußeren Bedingungen und Ursachen liegen, sondern vielmehr im Innern der Persönlichkeit. Wer von den wechselnden Einflüssen der äußeren Lebenslage unabhängig ist, dagegen durch innere Ursachen

---

[1]) Mor. Stat. S. 77.
[2]) a. a. O. S. 82.
[3]) Psychol. S. 260.
[4]) Mor. Stat. S. 83.
[5]) a. a. O. S. 104.
[6]) Lehrb. d. empir. Psychol. als inductive Wissenschaft, S. 194.

determiniert wird, ist innerlich oder psychologisch frei.[1]) Jeder einzelne Willensact ist ein Product, zu welchem die Ereignisse unseres ganzen Seelenlebens die bestimmenden Factoren bilden, so dass der Mensch mit seinem Wollen aus der Kette des Causalnexus, an welchen alle Ereignisse der äußern Natur geknüpft sind, nicht nur nicht herausgerissen, sondern vielmehr mit demselben auf das innigste verknüpft wird. Freilich *scheint* es, wenn wir im Zustande der Überlegung die verschiedenen Möglichkeiten, zu wollen, durchlaufen, dass es bei uns stehe, uns für die eine ebenso gut, wie für die andere zu entscheiden; aber es *scheint* eben nur so, weil wir die innere Nöthigung nicht fühlen, und weil die Selbstbeobachtung hier nur auf die verschiedenen Arten des Wollens und das zwischen ihnen gleichschwebende Ich, keineswegs aber auf die in geheimer, dem innern Auge unerreichbarer psychologischer Tiefe arbeitenden Motive gerichtet ist, welche das Ich bald zu diesem bald zu jenem Wollen drängen und nach ihrer endlichen gegenseitigen Ausgleichung die Entschließung herbeiführen.

Volkmann[2]) hebt zunächst hervor, dass sich der *Schein* der Wahlfreiheit oder der Willkür (des liberum arbitrium), der Schein, als werde durch den Act des Wollens und Endwollens der psychische Mechanismus durchbrochen und überwunden, auf *die* Thatsache gründet, dass ein Wollen sich behaupten kann trotz des dagegen gerichteten Verbotes, unfertig bleiben kann trotz des Gebotes, wirkliches Wollen zu werden, und dass es sich entscheiden oder unentschieden verharren kann zwischen den widersprechenden Forderungen verschiedener Maximen. Allein dies sei nur Schein, und das ganze Phänomen ist nichts anderes als das Product einer complicierteren Wechselwirkung der Vorstellungen. Dass das Endwollen einem der beiden möglichen Wollen den Vorzug gibt oder wohl auch beide suspendiert, hat seinen Grund nur darin, dass eben dieses Endwollen sich schließlich als das nothwendige Resultat der gesammten innern Bewegung herausstellt. Der Endwille ist kein Wille besonderer Art, über das Getriebe der Vorstellungen erhaben, sondern ein Wollen, von den anderen Wollen nur *dadurch* unterschieden, dass es das Resultat der Wechselwirkung der Vorstellungen in höchster Instanz ist. Der Endwille verdankt demnach seine phänomenale Existenz dem Verhalten

[1]) a. a. O. S. 195. 196.

[2]) Lehrb. d. Psychol. II. 455 ff.

der Vorstellungen allein. Es sei ganz richtig, dass vor und nach dem wirklichen Endwollen ein anderes Endwollen gedacht werden konnte, und dass es einer oft nur geringen Verschiebung der vorhandenen Vorstellungsverhältnisse bedurft hätte, um die gedachte zu realisieren; es sei aber auch zweifellos, dass das Endwollen bei den vorhandenen Vorstellungsverhältnissen nur so und nicht anders ausfallen konnte, als es wirklich ausgefallen ist.

Ist nun aber auch das Wollen nicht frei, so ist es doch der Wollende, das Subject, dessen das Wollen ist. Denn von dem wollenden Subjecte hänge es ab, seine Wollungen durch ein von ihm selbst anerkanntes Gesetz zu determinieren. Daher besteht die Freiheit in der Selbstgesetzgebung, „Autonomie", im Gegensatze zu „Heteronomie" der Naturnothwendigkeit und der „Anarchie" als Auflehnung des Wollens gegen das Gesetz. Das Bewusstsein der Freiheit ist also das Gefühl der Selbstbeherrschung, d. h. das Selbstbewusstsein des Bestimmtwerdens des wollenden Ich durch das wissende Ich. Das Wollen, das frei macht, ist aber selbst nicht frei, denn das Wollen ist überhaupt nicht frei; sondern der Mensch wird frei dadurch, dass er sich bestimmt, frei werden zu wollen. Positive Unfreiheit wird gefühlt in dem Conflicte des Endwollens, das durch seine Motive bestimmt wird, und der Maxime, die unabänderlich bestimmt bleibt durch ihren Inhalt. In dem Eingeklemmtsein zwischen einer vollbrachten That, die nie mehr ungeschehen gemacht werden kann und der Unerbittlichkeit der Maxime, deren Richtigkeit nicht wegraisonniert werden kann, liegt der tiefe Stachel der Reue. „In unserem Freiheitsbegriffe", erklärt Volkmann, das Gesagte kurz zusammenfassend,[1]) „hat die Willkür keine Stelle. Wir sind nicht frei, weil wir hätten anders wollen können, sondern wir können nicht anders wollen, weil wir frei sind und sind unfrei bezüglich alles jenes Wollens, das auch anders hätte bestimmt werden können. Von dem Freien sagen: er hätte doch das wollen können, was er nicht gewollt hat, heißt sagen: er hätte es wollen können, wenn er, der Freie, zugleich auch unfrei gewesen wäre".

Unterziehen wir nun die Anschauungen der hier angeführten Vertreter des psychischen Determinismus einer näheren Untersuchung

[1]) a. a. O. S. 478.

und prüfen wir sodann den innern Determinismus auf sein Wesen und die aus ihm sich ergebenden praktischen Folgerungen.

Da lassen sich denn zunächst zahlreiche Widersprüche und Inconsequenzen, aber auch unrichtige und missverständliche Auffassungen seitens dieser Theorie nicht verkennen. Es ist, wie schon oben angedeutet, ein offenbarer Widerspruch, wenn Leibniz einerseits den Willen stets dem stärkeren Motive folgen lässt, wenn er die Einwirkung der Motive auf den Willen mit der Wirkung der Gewichte auf den Wagbalken vergleicht, und doch wieder die Nöthigung des Willens durch die Motive leugnet und die „Zufälligkeit" als charakteristisches Attribut der Freiheit hinstellt. Wenn der Wollensact determiniert ist, wie kann er „zufällig" sein? Und wie verträgt sich der Ausschluss der metaphysischen Nothwendigkeit mit seiner Lehre von der prästabilierten Harmonie und der Prädestination? — Es heißt ferner das Wesen und die Bedeutung der „Wahl" verkennen, wenn Herbart dieselbe als eine „Zusammenwirkung der Vernunft und Begierde" bezeichnet. Denn „Wahl" setzt offenbar einen Wählenden voraus und sie besteht in der freien, wenngleich nicht motivlosen Entscheidung zwischen zwei oder mehren gleichmöglichen verschiedenen Dingen. Ginge der „Wählende" in den Dingen, bezüglich deren es sich um eine Entscheidung handelt, auf, wäre der Wählende mit diesen Dingen ident, dann könnte von einer „Wahl" schlechterdings nicht die Rede sein. Vernunft und Begierde verhalten sich entgegengesetzt, es kann daher deren Zusammenwirken nur in einem Widerstreite, in einem Kampfe beider bestehen, der stets mit der Selbstbehauptung des stärkeren Theiles enden müsste und der sich daher, objectiv genommen, mit mathematischer Genauigkeit vollzöge, subjectiv gefasst aber in seinem Ausgange unbestimmbar und unberechenbar wäre. Es wäre ein mechanischer und nothwendiger objectiver Process, aber keine „Wahl". Die Wahl setzt weiter die Überlegung oder Erwägung voraus, d. h. die Reflexion über die verschiedenen unter den gegebenen Umständen möglichen Arten zu wollen. Die Reflexion hat darüber zu wachen,[1]) dass keine Vorstellung von einem künftigen Wollen früher zur Herrschaft gelange, als bis alle anderen ungehindert ins Bewusstsein getreten sind. Demnach ist „Wahl" nicht der Process des

[1]) Vgl. Drobisch, Psychol. S. 259.

Zusammenwirkens von Vernunft und Begierde *selbst*, hat vielmehr das Zusammenwirken*lassen* beider zu seiner nothwendigen Voraussetzung, und die causa efficiens, welche diesen Processs einleitet, unterhält und beendigt, ist ein von diesen beiden Factoren *Verschiedenes*. „Die Reflexion[1]) hat ihren Sitz und ihre Macht in einem **ganz anderen** Kreise von Vorstellungen, die bei der um die Herrschaft im Bewusstsein kämpfenden ganz unbetheiligt sind, sich gegen diese Streitfrage disparat verhalten, und deren Interesse nur *darin* liegt, einem jeden jener Willensbilder gleiches Gehör zu verschaffen. Sie stellt also den unparteiischen Richter vor, der vor allen Dingen die Parteien mit ihren Zeugen einzeln verhört, und jeden Schreier, der etwa sein Recht vorzeitig geltend machen will, zur Ruhe verweist". Zwar sind jene Willensbilder nicht *außer* dem Wollenden, sondern *in* ihm, denn es sind *seine* Thätigkeiten; aber das empirische Ich geht in den streitenden Parteien nicht auf, weiß sich vielmehr von ihnen verschieden und kann daher dem einen oder dem andern Willensobjecte zum Siege verhelfen. Nicht haben dann die verschiedenen Willensbilder über mich entschieden, sondern ich, d. h. der Complex der *übrigen unbetheiligten* Vorstellungsmassen, habe die Entscheidung *darüber* herbeigeführt, für welche der vorhandenen Möglichkeiten das Endwollen dirimierte, wodurch die Wahl zum Abschlusse kam. Das ist kein „Schein" und keine „Täuschung", sondern Thatsache der innern Erfahrung und des Bewusstseins, deren Unleugbarkeit praktische Selbstbeobachtung in einem speciellen Falle jeden Augenblick zu erhärten vermag; und so wie wir uns zu hüten haben, in derartigen Fragen und Dingen vornweg einem dunklen, oberflächlichen Gefühle zu vertrauen, wenn wir nicht irre gehen sollen, so dürfen wir auch andererseits im Interesse der objectiven Wahrheit nicht *so* weit gehen, aus Connivenz gegen metaphysische oder psychologische Theorieen irgend einer Schule Erscheinungen des seelischen Lebens einfach als Trug und Täuschung zu erklären, solange uns zu dieser Auffassung eben nicht stichhältige wissenschaftliche Gründe und klare gegentheilige Thatsachen nöthigen, weil sich sonst das psychische Leben und Geschehen in ungreifbare Schattenbilder und täuschende Illusionen auflösen müsste; — eine Anschauung, welche auch für das

[1]) *Drobisch*, a. a. O. S. 259.

praktische, sittliche und gesellschaftliche Leben höchst verhängnisvolle Consequenzen nach sich ziehen würde. Übrigens finden sich auch bei Herbart Äußerungen, welche mit dem von ihm behaupteten psychologischen Determinismus und rein mechanischen Charakter des Wollens und Endwollens nicht verträglich sind. „Soll der Mensch frei genannt werden, so muss er die Fähigkeit besitzen zu wählen.[1]) Wenn er sich blindlings dahin oder dorthin neigen müsste, so wäre er in dem mechanischen Causalzusammenhange wie die Naturdinge begriffen. Der Mensch kann in der Überlegung die Vernunft auf sich wirken lassen; er kann aber auch den Lockungen der Begierden Gehör geben. Der Mensch muss nicht so handeln, er kann auch anders sich entscheiden". Allerdings bezeichnet Herbart ein Wollen, welches sich nicht in Übereinstimmung mit dem ästhetischen Urtheile findet, sondern den sittlichen Ideen widerstreitet, als „unfrei"; aber dennoch legt er — und darum handelt es sich hier vorläufig — dem Menschen jene Fähigkeit bei, die wir als „Wahlfreiheit" bezeichnen. „Darin", sagt er, „besteht die moralische Unfreiheit, dass ungeachtet der Anerkennung des Guten, in welcher für sich allein das zulängliche Motiv zum Rechthandeln liegen würde, dennoch Trägheit, Abneigung, Vorurtheil, entgegengesetzte Wünsche, Parteilichkeiten, Verkleinerungssucht und wer weiß, wie vielerlei Untugend noch sonst, die Wirksamkeit jenes Motivs aufheben, indem sie den bessern Gedanken gleichsam belagern und gefangen halten". Woher nun diese und ähnliche Äußerungen, welche mit dem behaupteten psychischen Mechanismus und innern Determinismus geradezu unverträglich sind? — Es scheint, dass sich Herbart der Schwäche und Bedenklichkeit seiner Theorie bewusst gewesen, wie er es denn auch gleich Leibniz consequent vermeidet, sich über das Wesen der „Nothwendigkeit", mit der die Wollensacte vor sich gehen, klarer auszusprechen, obgleich gerade diese Frage als das wahre punctum saliens der ganzen Theorie der Willensfreiheit erscheint.

Unbegründet ist ferner auch der Vorwurf bei Drobisch, eine Freiheitslehre, welche zwischen absoluter Nothwendigkeit und absoluter Zufälligkeit des Wollens vermittelt, lege den Motiven nur den Wert von „Reizen" bei, gegen die sich der Wille nachgiebig oder widerstandsfähig verhalten kann, während ein Reiz, der erfolglos bleibt

[1]) Vgl. Bräutigam, a. a. O. S. 25. 26.

nicht mehr „Motiv“ genannt werden könne. Diese Behauptung verkennt das Wesen und die Bedeutung des „Motivs“, dessen Erörterung uns in einem der folgenden Abschnitte beschäftigen wird und vergisst, um hier nur dies Eine vorläufig hervorzuheben, dass ein „Motiv“, gegen welches sich der Wille nicht mehr widerstandsfähig erhalten kann, dem der Wille vielmehr nachgeben muss, schlechterdings nicht mehr „Motiv“ genannt werden könnte, sondern als nothwendig wirkender und unwiderstehlicher „Zwang“ erscheinen müsste. Welche Bedeutung und Berechtigung hätte noch die Überlegung, wenn eine Vorstellung infolge ihrer Intensität nothwendig und unabweisbar den Willen determinierte, wenn das, was wir thun, eine nothwendige Folge der moralischen Constitution unseres Ich wäre? Die Behauptung, aus der unparteiischen Überlegung müsse das Gute mit psychologischer Nothwendigkeit als Gegenstand der Wahl siegreich hervorgehen, wenn nur in der Überlegung die Einsicht der Klarheit nicht entbehrt, wird durch die Erfahrung keineswegs bestätigt. Aus der unparteiischen Überlegung und klaren Einsicht wird das Gute allerdings als Gegenstand der Erkenntnis hervorgehen, aber es geht nicht immer und nicht mit Nothwendigkeit auch als Gegenstand der Wahl hervor, da jene Fälle nicht selten sind, dass der Mensch sich für das sittlich Schlechte entscheidet trotz seiner diesfälligen bessern Einsicht, trotz des klaren Bewusstseins der Verwerflichkeit seiner Handlungsweise und deren schlimmen Folgen, und da nach dem Zeugnisse des alltäglichen Lebens intellectuelle Bildung und sittliche Güte nicht immer gleichen Schritt halten. Das alte Dichterwort: „Video meliora proboque, deteriora sequor“ hat heute seine Geltung und Wahrheit noch nicht verloren. Im Widerspruche mit dem eben Gesagten steht die von Drobisch anderwärts[1]) ausgesprochene zugleich bedenkliche und gefährliche Behauptung, der Mensch sei nicht unter allen Umständen befähigt, seiner sittlichen Einsicht gemäß zu handeln, da es dabei auf das Verhältnis der Stärke des Vorsatzes zur Stärke der Verlockungen, seinem Vorsatze untreu zu werden, ankomme. Das heißt die ja allerdings unleugbare sittliche Schwäche und Hinfälligkeit des Menschen nicht als etwas, das eigentlich nicht sein sollte, sondern als etwas

[1]) Mor. Stat. S. 83.

durchaus Entschuldbares und Nothwendiges, als etwas in der geistigen Organisation des Betreffenden Begründetes, als psychologisch und ethisch normalen Zustand hinstellen. Gewiss wäre es gefehlt, die Macht der Sinnlichkeit und Begierlichkeit, den Reiz der Versuchung und Lockung zum sittlich Schlechten gering zu achten und zu unterschätzen; aber noch bedenklicher wäre der Fehler, diese Macht als geradezu unüberwindbar und unbesiegbar hinzustellen. Auch der sittlich Schwache, selbst der Lasterhafte und Bösewicht ist sich mehr oder minder klar bewusst, dass er verwerflich handelt, und *wie* er handeln oder nicht handeln sollte, er ist sich bewusst, dass er bei Anwendung der ihm *möglichen* Willensenergie und Aufmerksamkeit auf sich selbst den Forderungen des Sittengesetzes hätte entsprechen können, und es regt sich in ihm daher bei der Erinnerung an das Vollbrachte, wenngleich vielleicht nur noch matt und schwach, das Gefühl der Scham und Reue. Wäre aber ein Mensch *in der That* absolut unfähig, den äußeren Reizen und Lockungen oder den Regungen seiner Sinnlichkeit Widerstand zu leisten, wäre er *in der That* nicht fähig, seiner sittlichen Einsicht gemäß zu wollen und zu handeln, dann wäre eben sein psychisch-ethischer Zustand schon kein normaler, sondern ein krankhafter, abnormer. Es ist übrigens bemerkenswert, dass Drobisch, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich und einseitig nur solche Wollensacte betrachtet, welche aus dem *schon gefestigten Charakter* eines Menschen hervorgehen, der, wie wir später sehen werden, zwar gleichfalls nicht absolut unveränderlich ist, dessen Änderung aber allerdings schwer und selten, während er das Verhältnis des Motivs zu dem *einzelnen* Wollen, sei es, dass dieses *vor* der Erwerbung eines bestimmten Charakters vor sich geht oder zu den den Charakter constituierenden festen Appercipierungsmassen in keiner inhaltlichen Beziehung steht, kaum und nur leicht und oberflächlich berührt; ein Umstand, der sich auch bei anderen Vertheidigern des psychischen Mechanismus findet und gewiss nicht wenig zu der deterministischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Motiv und Wollen beigetragen hat.

Auch das von *Lindner* zur Begründung des innern Determinismus Gesagte ist nicht frei von Widersprüchen und Inconsequenzen. Einerseits sagt er, wie wir oben gesehen, dass es eben nur *Schein* und *Täuschung* sei, wenn wir im Zustande der Überlegung

die verschiedenen Möglichkeiten, zu wollen, durchlaufen, wenn wir meinen, es stehe bei uns, uns für die eine ebenso gut wie für die andere zu entscheiden. Andererseits erklärt er:[1] „Hat man sich in mehren gleichartigen Fällen, wo man entweder so oder anders handeln konnte, in demselben Sinne entschieden, so bildet sich hiedurch eine praktische Regel des Wollens und Handelns, welche auch für künftige Fälle maßgebend ist, indem sie in das Schwanken der Überlegung appercipierend eingreift. Je öfter man sich z. B. gegen die Verlockung des Augenblicks, durch eine Nothlüge einen kleinen Vortheil zu erreichen, entschieden hat, desto fester wird der praktische Grundsatz unverbrüchlicher Wahrheit in uns Wurzel fassen und unsere künftigen Willensentscheidungen bestimmen"; — wodurch die Freiheit der Selbstbestimmung, die Möglichkeit, auch anders zu wollen und zu handeln, als man wirklich gewollt und gehandelt, kurz, das, was man im allgemeinen als „Wahlfreiheit" zu bezeichnen pflegt, wenigstens bezüglich des von feststehenden praktischen Grundsätzen nicht oder noch nicht beeinflussten Wollens thatsächlich zugegeben erscheint. Und dann — wenn wir wirklich „die innere Nöthigung nicht fühlen",[2] wenn „die Selbstbeobachtung keineswegs auf die in geheimer, dem innern Auge unerreichbarer psychologischer Tiefe arbeitenden Motive gerichtet ist, welche das Ich bald zu diesem bald zu jenem Wollen drängen und nach ihrer endlichen gegenseitigen Ausgleichung die Entschließung herbeiführen" — wie kommt es doch, dass eine solche „innere Nöthigung" trotzdem mit apodictischer Gewissheit behauptet wird? Welchen realen Wert, welche innere Berechtigung kann eine psychologische Theorie haben, welche sich nicht als psychologische Thatsache, als Thatsache des Bewusstseins und der inneren Lebenserfahrung bewährt, wenn nach dem ausdrücklichen Geständnisse deren Vertheidiger vielmehr das gerade Gegentheil der Fall ist?

Nicht frei von Missverständnissen und Inconsequenzen ist endlich auch, was Volkmann zur Begründung des mechanisch-psychischen Determinismus anführt. Er irrt zunächst darin, dass er die „Willkür", „Wahlfreiheit" (liberum arbitrium) als die Fähigkeit eines absolut motivlosen Wollens fasst (was übrigens auch andere Vertheidige-

[1] Psychol. S. 195.

[2] A. a. O. S. 196.

des psychischen Determinismus, z. B. Drobisch[1]) thun), was an sich in diesem Begriffe nicht liegt, da durch diesen vielmehr eben nur die Möglichkeit der Selbstentscheidung für irgend eine unter mehren gleichzeitigen verschiedenen Arten zu wollen, oder auch zwischen Wollen und Nichtwollen bezeichnet, kurz eben nur jeder unabweisbare Zwang bezüglich eines Wollensactes ausgeschlossen wird. Was daher Volkmann zur Widerlegung dieser Wahlfreiheit anführt, trifft nicht sie, sondern lediglich den schon oben charakterisierten absoluten Indeterminismus und beweist nur, dass ein Wollen ohne und außerhalb der Vorstellungen schlechthin unmöglich ist. Er irrt ferner mit Herbart darin, dass er das Ich des Endwollens in den Vorstellungen, welche durch die beiden einander messenden Wollen und die Bewegung des Messens selbst zur Evolution gekommen sind, aufgehen lässt,[2]) da in diesem Falle, wie wir uns oben überzeugten, ein die Bewegung der Vorstellungen beherrschendes und regelndes Verschiedenes ausgeschlossen bliebe, eine Reflexion über die verschiedenen Arten des Wollens also ganz unmöglich wäre. Er irrt darin — und dieser Irrthum ist nur die natürliche Consequenz des soeben berührten — dass zwar vor und nach dem wirklichen Endwollen ein anderes Endwollen gedacht werden konnte, dass aber dieses Endwollen eben bei den vorhandenen Vorstellungsverhältnissen nur so und nicht anders ausfallen konnte, als es wirklich ausgefallen ist, da ein solches „Wollen" offenbar nicht mehr ein Wollen wäre, sondern ein Müssen, und da wir uns der absoluten Nothwendigkeit dieses „Wollens" doch auch bewusst sein müssten.

Diese Anschauung beruht vielmehr auf einer logischen Erschleichung oder doch auf einem Missverständnisse, dessen Erkenntnis Volkmann selbst durch jenes Beispiel fördert, das er zur angeblichen Begründung seiner Theorie anfügt. „Befiehlt mir jemand", sagt er,[3]) „eine Bewegung meiner Glieder an, so steht es allerdings bei mir, seinem Befehle nachzukommen oder nicht; dass ich aber das eine oder das andere zu thun mich entschließe, hat seinen vollständigen Grund, und zwar nicht in meiner Freiheit, das eine wie das andere thun zu können, denn diese wäre kein Grund für das, was wirklich

[1]) Moral Stat. S. 62.
[2]) Psychol. II. S. 456.
[3]) A. a. O. S. 457.

geschieht, sondern in dem momentanen Übergewichte einer jener Vorstellungsreihen, welche in der Erwägung einander entgegenstreben, wäre dies auch nur etwa die Neigung, die Theorie der Freiheit durch die praktische Widerlegung der Zumuthung zu retten". Genauer betrachtet zeugt dieses Beispiel gerade für die Thatsache der Wahlfreiheit und gegen den psychischen Mechanismus und Determinismus. Wenn es „bei mir steht", dem Befehle einer Gliederbewegung nachzukommen oder nicht, bin ich dann nicht thatsächlich „frei", steht es dann nicht in meiner „Willkür", habe ich dann nicht die Freiheit der Wahl zwischen beiden Möglichkeiten, d. i. eben „Wahlfreiheit"? Allerdings hat der Entschluss für das eine oder andere „seinen vollständigen Grund", nämlich in dem Übergewichte jener Vorstellungsreihe, welche die wirkliche Bewegung meiner Glieder zum Objecte hat; aber dieses Übergewicht der betreffenden Vorstellung war an sich und von vornherein, wie der Determinismus selbst zugibt, nicht nothwendig, es konnte auch das Gegentheil eintreten, „ich", d. h. das empirische Ich, welches von den übrigen bei dem Kampfe um die Herrschaft nicht betheiligten Vorstellungen constituiert wird, musste die auf die wirkliche Bewegung meiner Glieder gerichtete Vorstellung nicht zur Geltung und Wirkung gelangen lassen, und sie gelangte nur deshalb thatsächlich in das Stadium des Wollens und Endwollens oder Entschlusses, weil „ich" mich frei, d. h. ohne Nothwendigkeit dafür entschied. So bedeutet das „momentane Übergewicht einer jener Vorstellungsreihen, welche in der Erwägung einander entgegenstreben", nur die unmittelbare und nächste **Bedingung** des physiologischen Processes der Bewegung, aber diese Bedingung zu setzen oder nicht zu setzen ist Sache „meiner" freien wenngleich selbstverständlich nicht absolut motivlosen Wahl. Wenn „ich" die betreffende Vorstellung zum Übergewichte über die das Gegentheil enthaltende gelangen lasse, dann tritt eine Bewegung meiner Glieder physiologisch nothwendig und thatsächlich ein.

So liegt der Fehler des psychologischen Determinismus darin, dass er in der retrograden Verfolgung der beim Processe des Wollens in Betracht kommenden Causalreihe nicht weit genug geht, dass er vielmehr bei der letzten und unmittelbaren Ursache der äußern Handlung stehen bleibt, und die Nothwendigkeit, mit der diese Handlung aus dem fertigen und ungehemmten Endwollen hervorgeht,

mittels falscher weil unvollständiger Induction auch auf die übrigen Glieder der Causalreihe ausdehnt und so generalisiert.

Es ist einfach paradox, wenn Volkmann sagt:[1]) „Wir sind nicht frei, weil wir anders hätten wollen können, sondern wir können gar nicht anders wollen, weil wir frei sind und sind unfrei bezüglich alles jenes Wollens, das auch anders hätte bestimmt werden können. Von dem Freien sagen: er hätte doch das wollen können, was er nicht gewollt hat, heißt sagen: er hätte es wollen können, wenn er, der Freie, zugleich auch unfrei gewesen wäre". Wenn die Begriffe „Freiheit" und „Nothwendigkeit" überhaupt noch einen Sinn und eine specifische Bedeutung haben, so können sie doch offenbar nicht anders denn als Gegensätze gefasst werden. Wo Freiheit herrscht, da ist Nothwendigkeit ausgeschlossen; und umgekehrt geschieht das, was nothwendig und zwangsweise vor sich geht, nicht frei. Nach der obigen Darstellung sind wir also deshalb nicht frei, weil wir frei sind, und wir wären unfrei, wenn wir frei wären! Es gibt nun allerdings eine Freiheit, welche die Nothwendigkeit nicht ausschließt, sondern mit ihr verbunden ist. Das ist die weiter unten zu behandelnde sittliche Freiheit, die in der beharrlichen und wirksamen Willensentschiedenheit für das Gute besteht. Aber diese Freiheit, die ihrem Wesen nach eigentlich nicht Freiheit, sondern Nothwendigkeit ist, nämlich die moralische Nothwendigkeit, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, heißt nur deshalb „Freiheit", weil sie den sie Übenden frei macht, nämlich frei und unabhängig von der Botmäßigkeit des sittlich Schlechten, der Leidenschaft. Der sittlich Freie kann allerdings nicht anders wollen, als das Gute üben, weil er eben „frei" ist, und wir sind sittlich unfrei, d. h. wir werden vom Bösen abhängig, wenn unser Wollen anders bestimmt wird als durch das Sittengesetz. Aber es geht doch nicht an, das Merkmal der (allerdings auch nur relativen) Nothwendigkeit, welches dem aus einem sittlich gefestigten Charakter hervorgehenden Wollen anhaftet, auf das Wollen überhaupt zu übertragen und von jedem Wollen zu behaupten, es erfolge mit Nothwendigkeit.

Wie der mechanisch-physische, so vermag ferner auch der mechanisch-psychologische Determinismus den Fall nicht zu erklären, dass

[1]) A. a. O. S. 478.

das Endwollen sich auch gegen ein klar vorgestelltes somit an sich voll wirksames Motiv zu richten vermag. Allerdings entgegnet Volkmann auf diesen Einwand, dass andere unklar vorgestellte Motive in ihrem Zusammenwirken das Übergewicht gegen das klar vorgestellte errungen haben.[1]) Aber — so müssen wir fragen — wer leitet diesen Process des Zusammenwirkens dieser unklar vorgestellten Motive ein und wer führt sie in den Kampf gegen das klar vorgestellte Motiv? Und wie vermag sich ein einziges unklar vorgestelltes Motiv das Übergewicht über ein klar vorgestelltes zu erringen, was ja gleichfalls möglich und thatsächlich, wenn dieser an sich schwachen Vorstellung eben nicht durch das Ich, d. h. durch den übrigen im Bewusstsein vorhandenen Vorstellungscomplex zum Übergewichte und Siege verholfen wird? So gewiss die Richtung der Resultierenden zweier ungleichen Kräfte im Kräfteparallelogramm stets jener der stärkeren Kraft näher liegen wird, so gewiss müsste auch der Kampf zweier an Intensität ungleichen Motive, falls aus deren Zusammenwirken allein das Wollen und Endwollen hervorgeht, stets und mit mathematischer Gewissheit mit dem Siege des stärkeren enden. Darum kann der Wollensprocess aus dem unbewusst mechanischen Zusammenspiele der sich selbst überlassenen Vorstellungen allein nicht erklärt werden.

Welchen Ausweg der innere Determinismus ergreift, um die denn doch unentbehrliche Freiheit des Menschen zu retten, haben wir oben gehört. „Ist auch das Wollen nicht frei", sagt er, „so ist es doch der Wollende, das Ich, welches will; denn von ihm hängt es ab, sein Wollen durch ein von ihm selbst anerkanntes Gesetz zu determinieren". Aber dieser Ausweg führt zu neuen Widersprüchen und Inconsequenzen. Nach der ausdrücklichen und unzweideutigen Erklärung des psychischen Determinismus ist überhaupt kein Wollen frei, folglich nothwendig, determinirt.[2]) Wie kommt es nun, dass jenes Wollen, dessen es bedarf, um dem anerkannten Gesetze zur Herrschaft zu verhelfen, nicht nothwendig, sondern frei sein soll? Und liegt in der Freiheit dieses Wollens nicht auch eine Selbstbestimmung, eine „Wahlfreiheit", zwischen zwei entgegengesetzten Wollensacten? Dem Bewusstsein des Wollens schließt sich ferner

[1]) A. a. O. S. 458.

[2]) Volkmann, a. a. O. S. 478.

jenes des Ich an.[1]) „Es gibt kein herrenloses Wollen: in jedem Wollen weiß ich mich als den Wollenden, weil ich mich im Entschlusse für das Wollen entschieden habe".[2]) Wenn nun aber das Wollen des Ich nicht frei ist, wie kann es dann das wollende Ich sein, da es ein wollendes Ich ohne Wollen des Ich offenbar nicht gibt? Das Ich kann gar nicht zum wollenden Ich werden, wenn es nicht wirklich will; dieses Wollen ist aber schon nicht frei, weil (siehe oben) überhaupt kein Wollen frei ist. Ist das Ich frei, dann ist es auch sein Wollen; und umgekehrt: ist das Wollen nicht frei, dann ist es auch nicht das Ich, das wollende Subject.

Untersuchen wir jetzt das Wesen des psychologischen Determinismus und die aus ihm sich ergebenden praktischen Consequenzen, so ist schon nach dem bisher diesfalls Erkannten unschwer einzusehen, dass unter Voraussetzung des rein mechanischen Charakters des Wollensactes eine Freiheit des Menschen überhaupt unmöglich ist. Die den Vorstellungen selbst innewohnende Kraft und sie allein soll bewirken, dass die Vorstellungen auf einander wirken, und rein quantitative Verhältnisse erzeugen das Streben, Begehren, Wollen. Die Wirkung der thatsächlich vorhandenen Vorstellungsverhältnisse ist durch die Intensität der einzelnen Vorstellungen nothwendig bedingt und bestimmt, und es lässt sich das Resultat deren Zusammenwirkens, weil nach rein statischen und mechanischen Gesetzen vor sich gehend, mit mathematischer Sicherheit voraussehen und voraussagen. Das empirische Ich, d. h. die Summe der übrigen im Bewusstsein vorhandenen Vorstellungsmassen, verhält sich der Wechselwirkung, dem Kampfe der um die Herrschaft ringenden Vorstellungen gegenüber rein passiv, als stummer Zuschauer, es kann in den unabhängig von ihm vor sich gehenden psychischen Process nicht spontan, selbstthätig und regulatorisch eingreifen, ja es erfährt von dem Resultate dieses Processes erst hinterdrein, a posteriori. Da könnte offenbar, wenn die betreffenden Vorstellungen gleich stark sind und so sich das Gleichgewicht halten, jener Fall eintreten, der sich an den sprüchwörtlich gewordenen Esel Buridans knüpft, welcher zwischen zwei völlig gleichen Heubündeln verhungert.[3]) Nicht das Ich lässt

[1]) Volkmann, a. a. O. S. 479.

[2]) Ebendas. S. 448.

[3]) Wie Schopenhauer bemerkt, wird jedoch dieses Sophisma Buridan fälschlich zugeschrieben. (Die zwei Grundprobl. S. 60.)

nach der Annahme des innern Determinismus die Vorstellung das Motiv in das Stadium des Wollens und Endwollens gelange sondern „die Motive drängen das Ich bald zu diesem bald zu jenem Wollen und führen nach ihrer endlichen Ausgleichung die Entschließun — selbstverständlich nothwendig — herbei".[1] Das Wollen ist nu das nothwendige Resultat der „gesammten innern Bewegung", de „Fluctuation", des „Verhaltens", der „complicierten Wechselwirkung der Vorstellungen.[2] Wie kann nun, wenn alles Wollen nothwendi und mit der Unfehlbarkeit einer mathematisch-algebraischen Form vor sich geht, noch von einer „Freiheit des Willens" gesproche werden? Dann ist der innere Mensch eine nothwendig und mech niisch functionierende Maschine, ein geistiger Automat, als welcher auch von Leibniz ausdrücklich bezeichnet wird,[3] aber er ist nic „frei" in dem Sinne, dass „er" als letzter Grund der teleologisch Bestimmtheit seines Wollens und Handelns erscheint. Dann wi in seinem Innern gewollt und dem Endwollen entsprechend gehande aber nicht „er" ist es, der da will und handelt. Dann „will" nicht, sondern er „muss".

Allerdings versucht der psychische Determinismus sein Princ mit der Freiheit dadurch zu versöhnen, beziehungsweise die mensch liche Freiheit dadurch zu retten, dass er als Kriterium der letztere die Selbstthätigkeit, das Handeln aus einem im Handelnden selb liegenden Princip bezeichnet. „Vernunft und Begierde" sagt Her bart,[4] „sind nichts außer dem Menschen und der Mensch nicht außer ihnen; darum ist die Entscheidung, welche aus jenen entspring keine fremde, sondern seine eigene. Nur mit Selbstthätigkeit hat gewählt". „Bei der Selbstbestimmung des Menschen", erklärt Lin ner,[5] „handelt es sich nur darum, ob die bestimmenden Ursach vorwiegend im Innern der Persönlichkeit liegen; in diesem Fa bestimmt der Mensch sich selbst". Aber nicht Selbstthätigkeit die Bedingung und das Kennzeichen der Freiheit, da diese auch e mechanische und nothwendige sein kann, sondern Selbständigk

[1]) Lindner, a. a. O. S. 196.
[2]) Volkmann, a. a. O. II. S. 456. 457.
[3]) Op. phil. p. 517. 761, b; Theod. I. 50.
[4]) Psychol. S. 92.
[5]) A. a. O. S. 194.

und Selbstmächtigkeit — Unabhängigkeit sowohl von äußeren als von inneren zwingenden Umständen und Ursachen. Ist nicht auch die Maschine „selbstthätig", trägt nicht auch sie die Ursache der Fortdauer der einmal eingeleiteten Bewegung in sich, ohne dass sie gleichwohl deshalb schon „frei" wäre? Ob diese Selbstthätigkeit von außen erzeugt oder durch im Innern liegende aber determinierende Ursachen hervorgerufen wurde, darauf kommt es hier überhaupt nicht an: in dem einen wie im andern Falle ist der Process ein mechanischer, nothwendiger und darum nicht freier. „Man hat sich nicht zu scheuen", sagt Drobisch[1]), „einzuräumen, dass dieser (von Herbart gelehrte) Freiheitsbegriff auch als Determinismus bezeichnet werden kann; aber es ist innerer Determinismus, nicht äußerer, der freilich jede persönliche Selbstbestimmung ausschließt". Wie kann aber da, wo „jede persönliche Selbstbestimmung ausgeschlossen" wird, noch von „Freiheit" die Rede sein?

Geht ferner das Wollen und Handeln des Menschen aus den vorhandenen Motiven nothwendig hervor, ist die Individualität des Menschen unveränderlich[2]), ist das, was wir thun, eine nothwendige Folge der moralischen Constitution unseres Ich,[3]) ist der einer Leidenschaft Fröhnende „ein Sclave, der völlig unvermögend ist, auf Gründe des Vortheils und der Pflicht zu achten",[4]) dann ist auch eine Besserung des Menschen schlechthin ausgeschlossen, dann bleibt der Mensch eben, was und wie er nun einmal ist, und es ist schlechthin unbegreiflich, wie gesagt werden kann, „sein Ruin durch eigene Schuld liegt klar am Tage".[5]) Woher dann — so müssen wir hier abermals fragen — das im Menschen unleugbar vorhandene Gefühl der Verantwortlichkeit für sein Wollen und Handeln? Das Gefühl der Reue über vollbrachte sittlich verwerfliche Handlungen, der Stachel des Gewissens? Der eine Hand-

[1]) Mor. Stat. S. 70.

[2]) „Chacune", sagt Leibniz, „de ces substances contient dans sa nature legem continuitatis seriei suarum operationum et tout ce qui lui est arrivé et arrivera . . . L'avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé. C'est ce qui fait l'identité de l'individu". (Op. phil. 107. 244. 590.)

[3]) Drobisch, Stat. S. 82.

[4]) Herbart, Psychol. S. 94.

[5]) Ebendas.

lung Bereuende hat Abscheu und Missfallen an dem, was er gethan, es schmerzt ihn, es gethan zu haben und er will nicht seine frühere Willensbethätigung, — was alles ohne das Bewusstsein, das Vollbrachte *nicht nothwendig* gethan oder anders gekonnt zu haben, geradezu unmöglich und unbegreiflich ist. Ohne Freiheit und ohne das Bewusstsein der Verantwortlichkeit hat aber auch die *Zurechnung* des vollbrachten Bösen und die Strafe für begangene Verbrechen keinen Sinn und keine Berechtigung. Wie kann jemand für eine That gestraft werden, welche mit dem entsprechenden Endwollen und Wollen aus der vorhandenen Constellation der Vorstellungen nothwendig hervorgieng? Welche Bedeutung hätte dann das Böse? Es wäre lediglich Mangel an Einsicht,[1]) ein Irrthum des Erkennens, ein Zurückbleiben des sittlichen Intellectes, ein bloßer Defect, demnach etwas rein Negatives,[2]) während das sittlich Böse seinen Grund zunächst vielmehr hauptsächlich in einer bewussten und absichtlichen Verkehrtheit des sittlichen *Wollens* hat, demnach einen positiven Charakter an sich trägt; und es ist ein offenbarer Widerspruch gegen die eigene Voraussetzung, wenn ein Anhänger Herbarts sagt:[3]) „Fällt die Wahl auf das Schlechte oder Gemeine, so kann der Grund nur von *einem dem Bösen gewidmeten Willen* allgemeineren Inhaltes, der sich im Hintergrunde des Gemüthes befindet, herrühren, von *einem bösen Willen als Princip*". Darum findet sich denn auch im Systeme Herbarts nirgends ein rechter Platz, um von der Freiheit zu handeln, weshalb sich auch seine Meinung hierüber in einer außerhalb des Bereiches seines Systems stehenden Schrift, den Briefen an Prof. *Griepenkerl*, befindet. „Diese Meinung läuft eben nur auf psychologischen Determinismus durch Erziehung hinaus, indem durch Erziehung die ästhetischen Urtheile geregelt und in ihrer Reinheit hervorgebildet werden. Es ist dabei freilich nicht begreiflich, wie, wenn ursprünglich das Erziehungsresultat ein richtiges war, später eine Abweichung eintreten konnte, und wie, wenn überhaupt eine Abweichung einmal eingetreten ist, später noch eine Correction und Herstellung des Normalzustandes möglich wäre".[4])

[1]) Vgl. *Drobisch*, Psychol. S. 260.

[2]) Vgl. *Herbart*, WW. IX. Briefe an Prof. Griepenkerl 8. S. 366.

[3]) *Drobisch*, Psychol. S. 261.

[4]) Vgl. *Kaulich*, Üb. die Freiheit d. Menschen, S. 25.

Damit glaube ich, soweit dies für den mir gesetzten Zweck nothwendig erscheint, den Beweis erbracht zu haben, dass der innere Determinismus nicht nur unberechtigt, wissenschaftlich einseitig und vielfach inconsequent, dass er vielmehr auch psychologisch unhaltbar und irrthümlich ist. Wir haben uns überzeugt, dass unter seiner Voraussetzung von einer Willensfreiheit thatsächlich nicht mehr die Rede sein könnte und dass er ebenso mit unleugbaren Thatsachen des innern Bewusstseins und der Erfahrung, wie mit hohen und individuell und social unentbehrlichen sittlichen Interessen im Widerspruche steht. Wir haben ersehen, dass er objectiv betrachtet zu ganz ähnlichen Consequenzen führt und führen muss, wie wir sie oben betreffs des äußeren, sowie des mechanisch-physischen und materialistischen Determinismus kennen gelernt, nur mit dem für die Endwirkung irrelevanten Unterschiede, dass dort, beim äußern und materialistischen Determinismus, die zwingende Ursache außerhalb, hier, beim psychischen, innerhalb des Subjectes liegt. Dort wie hier ist der Mensch auch in seinem innern psychischen und geistigen Leben eine bloße Maschine, ein Automat, der sich nicht selbst bewegt, leitet und bestimmt, sondern von einem vom Ich verschiedenen Dritten bewegt, geleitet und bestimmt wird. Dort war die treibende (nicht bewegende!) Ursache des Wollens und Handelns äußerer unmittelbarer Zwang, hier ist es unmittelbarer innerer und unwiderstehlicher Drang; — das Endresultat ist hier wie dort dasselbe. „Wenn ich", bemerkt diesfalls Kant[1]) mit Recht, „von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage, diese That sei aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein nothwendiger Erfolg, so war es unmöglich, dass sie hat unterbleiben können; wie kann denn die Beurtheilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Änderung machen und voraussetzen, dass sie doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen? Eine Ausflucht darin suchen, dass man bloß die Art der Bestimmungsgründe seiner Causalität nach dem Naturgesetze einem comparativen Begriffe von Freiheit anpasst, nach welchem das bisweilen ‚freie' Wirkung heißt, wovon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt (z. B. das, was ein geworfener

[1]) Kritik d. prakt. Vernunft, S. 204 ff.

Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, wo man das Wort ‚Freiheit' braucht, weil er, während er im Fluge ist, nicht von außen durch etwas getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine ‚freie' Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf, ebenso die Handlungen des Menschen, ob sie gleich durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, nothwendig sind, dennoch ‚frei' nennen, weil es doch innere durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind), ist ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zugrunde gelegt werden muss, darauf gar nicht an, ob die Causalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjecte oder (durch solche, die) außer ihm liegen, nothwendig sei; . . . . mögen diese Bestimmungen immerhin innerlich sein, mögen sie psychologische und nicht mechanische Causalität haben, d. i. durch Vorstellungen und nicht durch körperliche Bewegung Handlungen hervorbringen, so sind es innere Bestimmungsgründe der Causalität eines Wesens, . . . die also, wenn das Subject handeln soll, nicht mehr in seiner Gewalt sind, die also zwar psychologische Freiheit (wenn man ja dieses Wort von einer bloß innern Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will), aber doch Naturnothwendigkeit mit sich führen, mithin keine (Willens-)Freiheit übrig lassen, . . . ohne welche kein moralisches Gesetz, kein Zurechnung nach demselben möglich ist. Ebendeshalb kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, dass Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle Maschinen sein müssten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten . . . gesehen, man mag nun das Subject, in welchem dieser Ablauf geschieht, Automaton materiale, da das Maschinenwesen durch Materie, oder

mit Leibniz spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen; und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letzte wäre, so würde sie im Grunde um nichts besser sein, als die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet."

Unsere Behandlung des psychologischen Determinismus wäre aber unvollständig und unzulänglich, wollten wir nicht zugleich auf die logische Erschleichung hinweisen, unter der sich der Determinismus überhaupt und der innere insbesondere birgt und die, von diesfälligen einseitigen philosophischen und psychologischen Principien abgesehen, wohl eine der Haupturſachen gewesen, infolge deren er so zahlreichen Anhang und weite Verbreitung gefunden hat. Der Determinismus beruft sich nämlich für seine Sache auf den Satz des zureichenden Grundes und behauptet, seine Freiheitstheorie allein entspreche der Forderung dieses Denkgesetzes, welches für jede Wirkung eine ausreichende Ursache verlangt und voraussetzt, während die Gegner der deterministischen Freiheitstheorie durch ihre Auffassung mit dem Gesetze der Causalität in Widerspruch kämen. Der Determinismus kennt eben ausschließlich nur nothwendig und mechanisch wirkende Ursachen, bloße Naturursachen, causae efficientes, und lässt dieselben alle Erscheinungen und Geschehnisse der äußern wie der innern Erfahrung, des Natur- wie des Geistteslebens, hervorbringen und beherrschen. „Man kann ein Wesen", sagt Kant[1]), „dessen Dasein in der Zeit bestimmt ist und dem man Freiheit beilegen will, vom Gesetze der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen, nicht ausnehmen". Drobisch[2]) erklärt „die menschliche Willensthätigkeit als ein Glied in der Kette der natürlichen Ereignisse, deren Lauf nach nothwendigen Gesetzen erfolgt". Es komme also die Freiheit mit dieser Nothwendigkeit in Widerspruch, weshalb sich das Problem der Freiheit als ein antithetisches darstelle, d. h. als ein solches, welches einen Widerspruch in sich enthalte. Lindner deduciert aus der Annahme, das Wollen des Menschen dürfe „aus der Kette des Causalnexus, an welchen alle Ereignisse der

[1]) Kritik der prakt. Vernunft, S. 203.
[2]) Neue Darstellung der Logik, S. 176.

äußern Natur geknüpft sind, nicht herausgerissen werden",[1]) die Berechtigung des Determinismus. Volkmann erklärt „jedes Gesetz in dem Sinne als ein mechanisches, als es die Folge durch den Grund (nothwendig) bestimmt".[2]) „Sobald wir etwas", sagt Schopenhauer,[3]) „als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, dass es nothwendig ist; denn alle Gründe sind zwingend und jede Folge aus einem Grunde ist nothwendig".[4]) Von dem nothwendig wirkenden Gesetze der Causalität macht kein Wesen eine Ausnahme,[5]) wenn auch infolge der großen Verschiedenheit im Wesen der Erfahrungsobjecte „eine angemessene Modification in der Art, wie die Causalität ihr Recht an ihnen geltend macht" eintritt. „Es zeigt sich,[6]) dem dreifachen Unterschiede von unorganischen Körpern, Pflanzen und Thieren entsprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Causalität ebenfalls in drei Formen: nämlich als Ursache im engsten Sinne des Wortes (bei den unorganischen Wesen), oder als Reiz (bei den Pflanzen), oder als Motivation (bei den Thieren und dem Menschen), ohne dass durch diese Modification ihre Giltigkeit a priori und folglich die durch sie gesetzte Nothwendigkeit des Erfolges im mindesten beeinträchtigt würde". Wodurch sich Thier und Mensch betreffs der Motivation unterscheidet, ist nur das, dass die Motive, durch die der Wille der Thiere bestimmt wird, keine andere als anschauliche Vorstellungen sind, d. h. Vorstellungen, welche von gerade gegenwärtigen Objecten ausgehen.[7]) Der Mensch hingegen hat auch die Fähigkeit nicht anschaulicher Vorstellungen, also der Begriffe; er denkt und reflectiert;[8]) diese Reflexion umfasst auch das Abwesende, das Vergangene und Zukünftige: „dadurch hat er eine sehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven als das Thier". Weiter geht der Unterschied nicht. Motiv wird der Gedanke, wie die Anschauung Motiv wird. Alle Motive aber sind Ursachen und alle Causalität führt Nothwendigkeit

[1]) Psychol. S. 196.
[2]) Lehrb. d. Psychol. II. 460.
[3]) Die zwei Grundprobl. S. 8.
[4]) Ebend. S. 9.
[5]) Ebendas. S. 29.
[6]) A. a. O. S. 30.
[7]) A. a. O. S. 35.
[8]) A. a. O. S. 36.

mit sich".[1]) Der Mensch ist nur relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen Objecte, während er sich nothwendig nach Gedanken bestimmt, welche seine Motive sind. Die Freiheit des Menschen ist daher nur eine comparative, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Nur die Art der Motivation ist geändert, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive nicht im mindesten aufgehoben oder auch nur verringert. „Das abstracte, bloß gedachte Motiv ist eine äußere, den Willen bestimmende Ursache, so gut wie das anschauliche, in einem realen gegenwärtigen Objecte bestehende: folglich ist es eine Ursache wie jede andere. Es hat bloß die Länge des Leitungsdrahtes voraus, wodurch ich bezeichnen will, dass es nicht, wie die bloß anschaulichen Motive an eine gewisse Nähe im Raume und in der Zeit gebunden ist. Dies hebt jedoch seine Ursächlichkeit und die mit ihr gesetzte Nothwendigkeit nicht im mindesten auf."[2])

Allein es ist ganz irrig, dass es überhaupt nur mechanische, aus Naturnothwendigkeit wirkende Ursachen gibt; es gibt vielmehr auch bewegende Ursachen, causae moventes, psychologische Causalitäten, Zweckursachen, causae finales, welche gerade im menschlichen Wollen und Handeln sichtbar hervortreten und durch welche sich dieses Gebiet eben als ein Gebiet der Freiheit charakterisiert. Das Denkgesetz des zureichenden Grundes gibt über die nähere Beschaffenheit der „Ursache", auf welche alles Sein und Geschehen zurückgeführt werden muss, keinen Aufschluss. Es fordert überhaupt nur, dass jeder gegebene constatierte Vorgang als Wirkung **irgend einer** Ursache angesehen werde und überlässt es der empirischen Forschung, das Wesen der betreffenden Ursache zu untersuchen. Diese Untersuchung lehrt nun, dass dem Denken rein mechanische Causalitäten zur Erklärung aller Erscheinungen des Seins **nicht** ausreichen, wenn nicht noch das Princip der Zweckmäßigkeit **hinzutritt**. Die Zweckmäßigkeit ergänzt die mechanische Causalität **und** bringt sie zum befriedigenden Abschlusse, indem sie dieselbe **verstehen** und in ihrem Wesen, ihrer Bedeutung, ihrem innern Werte **würdigen** lehrt. Zwar ignoriert die exacte Wissenschaft den Zweck-

[1]) A. a. O. S. 37.
[2]) A. a. O. S. 38.

begriff,[1]) wenn aus ihm von vornherein die Gestaltung und Entwicklung irgend einer concreten Thatsache erklärt werden soll und sie läßt für die Erklärung der Thatsachen kein anderes Princip gelten, als das der Ursachen, aus denen dieselben mit mechanischer Nothwendigkeit hervorgegangen sind. Innerhalb der exacten, rein wissenschaftlichen Erklärung ist der aprioristische Recurs auf den Zweckbegriff in der That gleichbedeutend mit dem Aufgeben aller Erklärung, wenn auch gewiss nicht immer ein asylum ignorantiae. Allein mit der wissenschaftlichen Erklärung aus bewirkenden Ursachen, mit der Darlegung des bloßen Causalitätsverhältnisses, kann sich das Denken nicht begnügen und sich dabei nicht beruhigen; diese Erklärung führt uns nur zur Erkenntnis der nächstliegenden Mittelursachen, sie zeigt nur den thatsächlichen und nothwendigen Zusammenhang der die Erscheinung bewirkenden und sie hervorbringenden Bedingungen, während die Erscheinung *selbst* für uns wertlos bleibt, wenn wir nicht in ihr die Realisierung eines *Zweckes* erblicken, dem nachzuforschen ein unabweisbarer Drang unseres Innern gebietet. Die beiden Hauptfragen jeder wahren Metaphysik, die Fragen nach dem letzten Grunde und nach dem *Zwecke* der Dinge, nach dem woher? und *wozu*? — Ontologie und Teleologie — darf keine tiefere und abschließende Forschung ignorieren. Aller Zusammenhang des Weltgeschehens ist ein leeres Phantom, ein unverstandenes und unverständliches Aggregat von Einzelndingen und Einzelnerscheinungen, wenn aller und jeder *Zweck* geleugnet wird, der durch sie realisiert werden soll. Alles, was ist, wird unausgesetzt und unaufhaltsam zu einem andern und es besteht daher nicht ausschließlich um seiner selbst, sondern auch um eines andern willen, zu welchem es wird; in diesem liegt der eigentliche Zweck seines Daseins, und wird dieses seinerseits selbst wieder zu einem andern, dann erweist es sich als Mittel zu einem ferner liegenden noch höheren Zwecke. Es ist klar, dass sich Mechanismus und Teleologie nicht ausschließen und nicht widersprechen.[2])

---

[1]) Vgl. W. *Windelband*, Die Lehre v. Zufalle. Berlin, 1870. Vgl. auch die Abhandlung aus der Feder des Verfassers: „Der Zweckbegriff u. s. Bedeutung" im Programm des Saazer k. k. Staats-Obergymnasiums der Jahre 1878 und 1879.

[2]) Vgl. Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft in Berlin, 1. Heft. Leipzig 1875.

dass sie sich vielmehr gegenseitig ergänzen, fordern und bestätigen. Mag sich die exakte Naturwissenschaft ihrerseits, ihrem Wesen und ihrer Aufgabe entsprechend, mit der Darlegung des einfachen Causalitätsverhältnisses begnügen, die Wissenschaft *als solche* darf es nicht, und insbesondere eine *Philosophie*, welche die metaphysische Berechtigung, die Realität und fundamentale Bedeutung des Zweckbegriffes leugnen wollte, würde aufhören, die Wissenschaft des Ideellen, des Geistes zu sein, sie würde sich einfach selbst negieren und aufheben. Zeigt uns die mechanische Erklärung, was eine Erscheinung in sich *ist*, so zeigt die teleologische Betrachtung, was jede Erscheinung im Zusammenhange der Welt und für denselben *bedeute*. „Das Gebiet des Causalnexus endet, wo das (thatsächliche und mechanische) Werden endet; der Zusammenhang, den darüber hinaus die unveränderlichen Elemente der Wirklichkeit noch haben, kann nur ein solcher sein, der die Ordnung und Verknüpfung derselben durch den Wert ihrer vernünftigen Bedeutung rechtfertigt".[1]) Allerdings — jenes Geschehen,[2]) das in das Gebiet der *Natur*, der *äußern* Wahrnehmung fällt, ist auf rein mechanische Causalitäten, auf Ursachen im engern Sinne des Wortes zurückzuführen; dagegen für das Geschehen auf *geistigem* Gebiete, das der *innern* Wahrnehmung angehört, ist die Unterscheidung von *Mittel* und *Zweck* durchgreifend und charakteristisch: in der Zwecksetzung bethätigt sich der Geist als erste bestimmende, gebietende Ursache, als vernünftiger und daher *freier Urheber*. *Darum wirkt die Zweckursache nicht absolut nothwendig, nicht determinierend*. Der „Zweck" ist das, was durch entsprechende Thätigkeit erreicht werden *will* oder *soll*, aber keineswegs erreicht werden *muss*: als wirkliches oder doch vermeintliches Gut *regt* der Zweck den Geist zur reflexiven Thätigkeit *an*, *bewegt* er das Subject zur Vornahme einer Reihe von Handlungen, welche als „Mittel" seine Verwirklichung herbeizuführen geeignet sind, aber er ist nicht selbst objective Causalität, nicht eigentliche bewirkende Ursache, er ist nur subjective Causalität, oder vielmehr *er wird es dadurch*, dass er das Ich, *falls* es den betreffenden Zweck realisieren *will*, zu entsprechender Thätigkeit *veranlasst* und *bewegt*. Denken wir uns eine Naturkraft auf einen materiellen

[1]) *Lotze*, Mikrokosm. III. S. 226.

[2]) Vgl. v. *Leonhardi*, Die neue Zeit, II. Heft 1870.

Punkt A der Geraden Ax wirkend, so beschränkt sie ihre Wirksamkeit ausschließlich auf die in der genannten Geraden liegenden Angriffspunkte und sie vermag aus und durch sich selbst auf einen Punkt außerhalb dieser Geraden nicht zu wirken, würde auch die Richtung der Kraft ins Unendliche verlängert, noch vermag sie aus und durch sich selbst ihre ursprüngliche Stärke und Geschwindigkeit zu ändern; auf Grund des Gesetzes der Trägheit ist es vielmehr ein selbstverständliches Axiom,[1]) dass nicht nur die Ruhe, sondern auch die geradlinige und gleichförmige Bewegung eines Körpers oder materiellen Punktes als eine sich immer selbst gleiche Veränderung so lange fortdauert, als nicht äußere Ursachen das Ruhende in Bewegung setzen, das Bewegte nöthigen, seine Richtung und Geschwindigkeit zu ändern oder gar die Bewegung mit Ruhe zu vertauschen. Die Naturkraft weiß eben nicht, dass sie wirkt, noch was und wie sie wirkt. Anders die Thätigkeit eines Wesens, dem die constitutiven Merkmale der Vernünftigkeit, der Intelligenz, des Bewusstseins und Selbstbewusstseins und damit der Selbstbestimmbarkeit zukommen, zu welchen Wesen unleugbar auch der Mensch gehört; nicht nur ändern wir die Richtung unseres Begehrens und Wollens unaufhörlich, auch die Stärke, die Energie, mit der wir begehren und wollen, wechseln nicht minder in den größten Abstufungen: wir können wollen und nicht wollen, jetzt dies, dann jenes wollen, und wir modificieren willkürlich die Intensität unseres Wollens. Somit gibt es nicht ausschließlich mechanisch wirkende Ursachen. Wer dies aber behauptet und die bewegenden oder Zweckursachen leugnet, der leugnet damit direct die Realität des Zweckbegriffes überhaupt und gelangt so nothwendig zum crassen Materialismus, mit dem die „Freiheit" offenbar schlechthin unverträglich ist; eine Consequenz, welche ihre Spitze vor allem gegen den psychischen Determinismus kehrt und gegen welche sich dessen Vertreter kaum mit Grund und Erfolg zu verwahren vermögen.

d) Der metaphysische oder pantheistische Determinismus.

Die Anschauungen der Hauptvertreter des spiritualistischen Pantheismus der neueren Zeit. — Was die spiritualistische Hypothese zu ihrer Rechtfertigung anführt, ist theils irrthümlich und unhaltbar, theils will-

[1]) Vgl. Drobisch, Stat. S. 59.

kürlich und unzureichend. — Directe und positive Gegenbeweise wider den Pantheismus. — Die Falschheit des spiritualistischen Princips bedingt auch die Falschheit der daraus sich ergebenden Consequenzen, demnach auch dessen Lehre über die menschliche Freiheit, die mit dem Pantheismus unverträglich ist. — Der Pantheismus schädigt die Erziehung des Menschen zur Sittlichkeit und erklärt gleich den übrigen Formen des Determinismus nicht die Reue, das Bewusstsein der Verantwortlichkeit, das Gewissen, wie er auch die Zurechnung leugnen muss.

Während der Materialismus die seelischen Erscheinungen und Zustände auf leibliche und physiologische Vorgänge zurückführt, sucht der Spiritualismus oder Pantheismus gerade entgegengesetzt den Leib aus der Seele zu erklären, indem er — wenigstens in seiner reinsten und entschiedensten Form — den Leib als bloße Erscheinung, als bloße Vorstellung der Seelensubstanz auffasst.

Konnte auch der Spiritualismus im Laufe der Geschichte der menschlichen Geistesentwickelung nicht zu jener Geltung und Bedeutung gelangen wie der Materialismus, so fehlte es doch auch ihm weder in alter noch in neuer und neuester Zeit an Anhängern und Vertheidigern, obgleich wir eine Übereinstimmung derselben selbst in wesentlichen und wichtigen Fragen vergeblich suchen. Beschränken wir uns hier darauf, zur Charakterisierung dieser Hypothese die Aussprüche und Anschauungen einiger ihrer neueren Vertreter anzuführen, so sei nebst Berkley, einem extremen Spiritualisten, welcher den Leib ausdrücklich „eine bloße Vorstellung unserer Seele nennt",[1]) Carus genannt, welcher, an die Aristotelische Definition der Seele als „erste Entelechie des Leibes"[2]) sich anschließend, den Leib als „die erste That und das reinste Symbol des Geistes, als das Schema und Abbild der die Seele constituierenden Idee" bezeichnet.[3]) Nach Schubert hat der Leib kein eigenes Sein und Wesen, er entsteht eigentlich durch einen Vorgang des Sterbens.[4]) Fischer behauptet, die ganze Welt bestehe aus Seelen, die, wo sie Körper bilden, in Bewusstlosigkeit schlummern. Abhängigkeit der Seele vom Leibe sei

[1]) A treat. conc. the princ. of hum. know. II.

[2]) „Ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ." (De an. II. 1, § 5.)

[3]) Symbol. d. Leibes, S. 3. Vorles. S. 272.

[4]) Gesch. d. Seele, S. 77. 423.

nur Abhängigkeit von sich selbst, der lebende Körper ist die Seel selbst.[1]) Burdach erklärt: „Das leibliche Leben ruht auf durchau geistigem Grunde. Der Leib ist nur die in äußeres Dasein und i Einzelheiten auseinander getretene Geistigkeit. Der Geist ist di Substanz und das Bleibende des Organismus".[2]) Heinroth sagt „Was wir Leib nennen, ist nur die äußere Erscheinung des Ich, de Seele, ausgedrückt in räumlicher Größe, nur ein durch die Nac der Leiblichkeit von dem Bewusstsein geschiedener wesentlicher The der Seele: die zum Organ umgewandelte Seele."[3]) Gemäß d Anschauung J. G. Fichtes ist die Seele ein durchaus individuell Realwesen, das als solches seinen Raum und seine Zeit setzt. Die Setzung ist der Leib, als das quantitative Raum- und Zeitbild d qualitativen Eigenthümlichkeiten und Zustände der Seele.[4]) „D äußere Leib ist nichts als die Geberde und Sprache des sich in ih symbolisierenden Geistes".[5]) Durch Hegel erreicht der Spiritualis mus und Idealismus seinen Höhepunkt, durch ihn erhält er d reinste Form seiner systematischen Darstellung. Alles, was ist, durch den Process des sich-Umsetzens der allgemeinen göttlichen Id hervorgegangen. Die absolute Vernunft offenbart sich in Natur u Geist, indem sie nicht nur als Substanz beiden zugrunde liegt, so dern auch als Subject vermöge fortschreitender Entwicklung von d niedrigsten zu den höchsten Stufen aus ihrer Entäußerung zu si zurückkehrt. Die verschiedenen Erscheinungen und Dinge der Natu sind nur eine Reihe von Stufen, in denen die absolute Idee zu Fürsichsein, zur Subjectivität, d. i. eben zur Rückkehr zu sich selb zu gelangen sucht. Solcher Naturprocesse gibt es drei: die mech nischen, physikalischen und organischen Processe. Zunächst ist d Idee zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die Himmelskörp sind; dann bildet sich die Äußerlichkeit zu Eigenschaften und Qual täten herein, die, einer individuellen Einheit angehörend, im chem schen Processe eine immanente und physikalische Bewegung habe

---

[1]) Naturl. d. Seele, S. 21. 46. 98.

[2]) Anthropol. § 201, 208 ff.

[3]) Lehrb. d. Störungen des Seelenleb. § 150. Vgl. System d. psych Medizin, S. 39.

[4]) Psychol. § 15.

[5]) Antropol. S. 345. 363.

in der Lebendigkeit endlich ist die Schwere zu Gliedern entlassen, in denen die subjective Einheit bleibt. Beneke fasst den Menschen als ein geistiges Wesen; auch der Leib und seine Kräfte sind rein geistiger Natur, und es besteht hier nur der Unterschied, dass die Kräfte des Leibes mindere, für gewöhnlich unbewusste Potenzen von dem sind, was höher potenziert in der Seele gegeben ist.[1]) Die Materie hat keine selbständige Existenz. Der Leib ist eine Retorte, in der Seele und Geist ausgezogen wird aus materiellen Stoffen, wie man Alkohol aus Getreide bereitet. Auch der Unterbau der Schopenhauerschen Philosophie ist ein spiritualistischer, wenngleich deren Ausbau materialistisch, und durch Schopenhauers Psychologie und Metaphysik zieht sich ein eigenthümliches Compromiss zwischen Spiritualismus, Materialismus und Monismus. Schopenhauer fasst den Leib als objectivierten, d. h. zur Vorstellung gewordenen Willen. Von allen anderen Dingen kennen wir nur die eine Seite, die der Vorstellung; der Leib aber ist das einzige Object, das wir auch von einer zweiten, der innern Seite aus kennen, welche Wille heißt.[2]) An Schopenhauer reiht sich E. Hartmann an, welcher in den Vorgängen und Dingen der Erscheinungswelt das Resultat der unbewussten Wirksamkeit einer psychologischen Kraft erblickt.[3])

Auch der Spiritualismus führt gleich dem Materialismus eine Reihe von Argumenten und Gründen zu seinen Gunsten an. Er weist zunächst darauf hin, dass erfahrungsmäßig nichts gegeben sei als Vorstellungen; die Vorstellung aber sei ein intensiver Zustand, der auf die Seele als Träger und vorstellendes Wesen hinweist, und es sei nicht abzusehen, woher jemals die Berechtigung zur Annahme eines von der Seele verschiedenen Wesens kommen sollte.[4]) Er weist ferner auf eine Reihe von in das Leibesleben einschlägigen teleologischen Thatsachen hin, welche sich nur dadurch erklären lassen, dass man das Walten eines individuellen Geistes anerkennt, welcher nach den ihm immanenten Ideen das Leben und die Integrität des Leibes sichert und erhält; so auf den Vernarbungsprocess bei Verwundungen, auf das Heilungsbestreben der Natur bei Krankheiten,

[1]) Neue Psychol. S. 177. Pragmat. Psychol. I. S. 31 ff.
[2]) Die Welt als Wille und Vorstellung, S. 113. Parerga I., S. 263.
[3]) Philosophie d. Unbewussten, S. 109. 151.
[4]) Vgl. Volkmann a. a. O. I. S. 118 ff.

auf die mannigfachen Compensationen und Vicariierungen bei Störungen einzelner Functionen, auf den Ersatz verstümmelter und verlorener Glieder bei den niedrigsten Organismen ꝛc. Er behauptet weiter, er allein genüge der Forderung der Methodologie, vom Bekannten auszugehen und zum Unbekannten fortzuschreiten, weil uns unmittelbar nichts bekannt ist als unser Inneres und unbekannt alles Äußere, den Leib mit eingeschlossen. Er beruft sich endlich auf seinen besonderen Wert: in theoretischer Beziehung für den erkenntnistheoretischen Fortschritt, in praktischer für die ethisch-ästhetische Weltauffassung; er verspricht in ersterer Hinsicht geradezu die Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis, indem die Selbsterkenntnis des Geistes zugleich die Erkenntnis des innersten Wesens der Dinge gewähre oder vielmehr mit ihr identisch sei; und er hebt in der andern Hinsicht hervor, dass eine Weltauffassung, welche überall das Innere aus dem Äußern, das Todte aus dem Lebendigen, das sinnlich Concrete aus dem Übersinnlichen ableite, einen gewissen ästhetisch-sittlichen Wert und innere Berechtigung für sich in Anspruch nehmen dürfe.

Allein bei näherer Untersuchung erweisen sich die vom Pantheismus zu seiner Rechtfertigung angeführten Argumente theils als irrthümlich und unhaltbar, theils als willkürlich und unzureichend. Es ist allerdings richtig, dass, psychologisch genommen, zunächst nichts gegeben ist als Vorstellungen, und dass die Vorstellungen auf die Seele als Träger und vorstellendes Wesen hinweisen; aber es ist ebenso gewiss, dass die Seele nicht die einzige, ausschließliche und ausreichende Bedingung des Entstehens der Vorstellungen ist, und dass es ohne das Zusammensein der Seele mit den ihre Gemeinschaft mit der Außenwelt vermittelnden leiblichen Elementen und Organen zu Empfindungen und daher auch zu Vorstellungen überhaupt nicht kommen könnte. Wer da behauptet, die Seele als einfaches Wesen sei an sich selbst der alleinige Grund der Vorstellungen, erklärt weder das Woher? noch das Wie? noch das Wann? der Entstehung dieser Vorstellungen.[1]) Denn die bloße Qualität der Seele als des „einfachen Wesens" ist kein zureichender Grund für einen Zustand dieses Wesens, was die Vorstellung unleugbar ist. Wollte man sich ferner das Wie? des Entstehens der Vorstellung

[1]) Vgl. Volkmann a. a. O. S. 68 ff.

erklären, so könnte dies nur durch eine Selbstentfaltung des Wesens zum Zustande geschehen, was zu neuen Widersprüchen führt: denn in diesem Falle müsste man entweder das ganze ungetheilte Wesen als Ursache seines Zustandes setzen, oder das Wesen in einen thätigen und einen leidenden Theil spalten; das erstere würde eine Selbstverdoppelung, das zweite eine Selbstentzweiung bedeuten und beides wäre mit dem Begriffe der „Einfachheit" durchaus unverträglich. Noch größere Schwierigkeiten ergeben sich bei der Frage nach dem Wann? der Vorstellungen. Denn ist das Wesen der vollständige und alleinige Grund seines Zustandes, dann ist nicht abzusehen, warum es diesen Zustand eben jetzt erzeugt und nicht früher, ja dann könnte es gar keinen Zeitmoment geben, in dem das Wesen bestand, ohne den Zustand zu bewirken; weil ein Zustand, der durch das Wesen allein gesetzt ist, auch mit dem Wesen gesetzt sein muss. Darum ist zwar der Träger der Vorstellungen ein einfaches Wesen, aber der Grund der Vorstellung ist eine Mehrheit, ein Zusammengesetztes, welch letzteres Moment ja im Begriffe der Ursache überhaupt liegt. Die weitere Berufung auf die Zweckmäßigkeit in den Functionen des Organismus ist gleichfalls kein sicheres Argument für die absolut spiritualistische Auffassung; denn abgesehen von jenen zahlreichen Fällen, in denen die zweckmäßige Thätigkeit der Seele nicht zur Erscheinung kommt — wie oft führt z. B. eine an sich geringe und daher leicht zu compensierende Schädigung schließlich zur gänzlichen Zerstörung des Organismus —, ergibt sich aus der vollen und bereitwilligen Anerkennung der Zweckmäßigkeit in den Organismen noch keineswegs die Nothwendigkeit, die individuelle Seele als den letzten Grund und das eigentliche Princip dieser Zweckmäßigkeit anzunehmen; und selbst diesen Fall gesetzt, braucht die Teleologie des Leibes ihren Grund nicht in den Erscheinungen innerhalb der Seele zu haben, vielmehr kann dieser Grund auch in den äußeren Beziehungen der Seele zu den Bestandtheilen des Leibes liegen. Ebensowenig begründet ist das der Methodologie entnommene Argument, nach welchem der Spiritualismus allein den rechten Weg vom Bekannten zum Unbekannten einschlägt, weil uns nichts bekannt sei als unsere Vorstellungen. Denn es ist zwar richtig, dass wir von der Außenwelt nur das wissen, was unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen darüber aussagen; allein

der Spiritualismus läßt fataler Weise den Leib aus unbewußten Vorstellungen hervorgehen, d. h. aus Vorstellungen, von denen man nichts weiß und die man nicht kennt, und er läßt die Seele gerade in jener Periode ihrer Thätigkeit am meisten wirksam und schöpferisch sein, in der sie am wenigsten selbstbewußtes Wesen, d. h. am wenigsten Seele ist. Besteht auch unser Erkennen in Vorstellungen, so folgt daraus doch nicht, daß Seele und Leib nichts ist als Vorstellung. Die Verheißung einer „absoluten Erkenntnis" durch den Spiritualismus aber ist in dem Maße naiv, daß es nicht erst einer tieferen Untersuchung bedarf, um dieses Versprechen als trügerischen Wahn zu erkennen; diese Meinung beruht nicht nur auf der metaphysisch ganz irrigen Annahme der Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnis des Wesens, der innersten Natur der Dinge und Erscheinungen überhaupt, sie involviert logisch betrachtet auch eine petitio principii, da sich der Spiritualismus offenbar erst wissenschaftlich zu rechtfertigen, und zu beweisen hätte, daß nur dem Geistigen und Ideellen reales Sein zukomme; die ästhetisch-ethischen Rücksichten endlich, auf welche sich der Spiritualismus beruft, dürfen allerdings nicht unterschätzt werden; aber diese Interessen kommen eben nicht ausschließlich nur bei der spiritualistischen Weltauffassung zur Geltung, und eine Berufung auf ästhetische Interessen allein kann und darf die objectiv wissenschaftliche Rechtfertigung und speculative Begründung nicht ersetzen und überflüssig machen.

Haben wir mit dieser kurzen Untersuchung die spiritualistische Hypothese negativ und indirect widerlegt, so fehlt es auch nicht an directen und positiven Gegenbeweisen. Insbesondere vermag der extreme Spiritualismus zwei Thatsachen, deren erfahrungsgemäße Gewissheit außer allem Zweifel steht, nicht zu erklären: die unleugbare Abhängigkeit des Seelenlebens von leiblichen Einflüssen und Zuständen, und die Mannigfaltigkeit in den Formen der Organisation.

In ersterer Beziehung würde sich aus der spiritualistischen Hypothese allerdings die absolute Abhängigkeit des leiblichen Lebens von der Seele ergeben, es ließe sich aber die Abhängigkeit des Seelenlebens von körperlichen Einflüssen nicht erklären, und ein diesfälliger Erklärungsversuch des Spiritualismus müsste an seinem eigenen Principe scheitern — er wäre ein offenbares Hysteron proteron.

Woher also die berührte Abhängigkeit? Wie kann die Wirkung zur Ursache von Veränderungen der Ursache werden, aus der jene hervorgegangen? Wie kommt es, dass körperlicher Schmerz und Krankheit, Störung des Blutumlaufes und der Verdauung, Hunger ꝛc. tiefes Nachdenken hemmen und behindern? Wie erklärt der extreme Spiritualismus die durch somatische Einflüsse und Zustände hervorgerufenen Seelenkrankheiten — die Melancholie und Manie, den Wahnsinn, Verrücktheit und secundären Blödsinn? Das Wesen der Seelenkrankheit ist Unfreiheit; woher diese an der Seele, deren Wesen nach der Behauptung des Spiritualismus unendliche Freiheit ist? Zwar sucht der Spiritualismus auch diese Unfreiheit begreiflich zu machen, indem er die Seelenkrankheit als eine durch einen freien Act des Geistes herbeigeführte Selbstbeschränkung definiert. Aber wie kann ein Wesen von „unendlicher Freiheit" sich selbst beschränken? Hat das bloße Wollen der Seele die Unfreiheit zur nothwendigen Folge, warum genügt dann nicht ein einfacher Willensact, um die Befreiung von dieser Unfreiheit herbeizuführen?[1]) Und wie erklärt der Spiritualismus den physischen Tod? Warum muss die Seele den Körper verlassen, wenn die Zerstörung desselben einen gewissen Grad erreicht hat? Warum kann der Geist der Desorganisation des Leibes, den er kraft einer immanenten Nothwendigkeit aus den unorganischen Stoffen bewirkt hat, nicht wehren? Der Spiritualismus sieht den Tod als die Folge eines psychischen wenngleich unbewussten Actes an; allein woher dieser Entschluss in einem Wesen, in dessen Natur es liegt, sich als bestimmter Leib zu realisieren? Und woher dieser Entschluss eines Geistes, der sich in dem von ihm gewirkten Leibe noch gar nicht völlig ausgelebt? Woher die Macht des unbewussten psychischen Actes über die Energie eines bewussten, festen Willensentschlusses?

Ebensowenig erklärt der Spiritualismus die zahllose Mannigfaltigkeit in den Formen der Organisation. Woher die Differenzierung

[1]) Einen eigenthümlichen Ausweg versucht Heinroth, der diese Selbstbeschränkung der Seele „Sünde" nennt, und behauptet, dass „die Unschuld nicht wahnsinnig wird". (Lehrb. d. Störungen des Seelenleb. 2 Theile. Leipzig.) Wie kann von „Sünde" gesprochen werden, wenn die Seelenstörung eine Folge von Vererbung ist oder durch einen Sturz, durch einen Schlag auf den Kopf und dgl. herbeigeführt wurde?

in dem, was seinem Wesen nach Eins sein soll? Behauptet der Spiritualismus dagegen die Verschiedenheit der Entwicklungsgesetze des ursprünglich Einen, — womit rechtfertigt er diese Verschiedenheit? Woher vor allem das Selbstbewusstsein in der Persönlichkeit des Menschen? Auf Grund des Spiritualismus gäbe es zwar ein einheitliches, allgemeines Bewusstsein, aber es wäre das individuelle Selbstbewusstsein unmöglich und unerklärlich, infolge dessen ich mich von dem andern als Nichtich verschieden, unabhängig und selbständig weiß.[1])

Zeigt sich aber nach dieser Prüfung der absolute Spiritualismus irrthümlich und willkürlich in seinem Principe, in seiner Grundvoraussetzung und Grundanschauung, so gilt dasselbe von vornherein offenbar auch von den aus diesem Principe sich ergebenden Consequenzen, von denen wieder eine für uns hier eine besondere Bedeutung und Wichtigkeit hat — die spiritualistische Lehre über die menschliche Willensfreiheit, welche kurz als metaphysischer Determinismus bezeichnet werden kann. Wir werden daher auch zur Zurückweisung der pantheistischen Freiheitslehre berechtigt sein. Im übrigen gilt das bezüglich der anderen Formen des Determinismus oben Gesagte im Wesentlichen auch hier. Auch unter der Voraussetzung der pantheistischen Hypothese kann von einer „Willensfreiheit" keine Rede sein. So mannigfach und von einander abweichend die einzelnen spiritualistischen Systeme sich gestalten mögen, — in der einen Grundvoraussetzung stimmen sie sämmtlich überein, dass die Gesammtheit aller Wesen und Erscheinungen des Universums als eine nothwendige Emanation und Modification, als die verschiedenen Offenbarungs- und Wirkungsweisen der einen und einzigen absoluten Substanz anzusehen seien. Durch den nothwendigen Process der Weltwerdung und Weltentwicklung gelangt das absolute Sein zur Offenbarung; und dies nicht nur an sich, objectiv, sondern das Absolute werde im Verlaufe dieses Processes auch sich selbst offenbar also subjectiv. Fasst der Semipantheismus diese absolute Substanz als eine bewusste, als einen transcendenten, um sich selbst und d

[1]) „Ich denke, ich bin", meint Schelling, „ist der Grundirrthum aller Philosophie, weil das Denken nicht mein Denken, das Sein nicht mein Sein ist, weil alles nur Gottes ist oder des Alls." (Aphorism. zur Einleitung in Naturphilosophie, S. 44.)

zu wirkende Welt wissenden Gott, so betrachtet der eigentliche Pantheismus das Absolute als indifferentes Sein, als unpersönliche Vernunft, als reines, bewusstloses Denken, das aus innerem Drange die in ihm liegenden Qualitäten und Bestimmungen in einer Reihe objectiver Setzungen evolviert, um aus dieser seiner Objectivität sich im Denken wieder zu gewinnen und sich so zum um sich selbst wissenden Sein zu erheben. Nun ist die „absolute Idee" offenbar ebenso eine bloße Abstraction von der menschlichen geistigen Thätigkeit, wie „die unpersönliche Vernunft", welcher zusammengesetzte Begriff noch dazu eine contradictio in adjecto in sich schließt, da ein Vernunftwesen als solches nothwendig ein persönliches Wesen ist, eine „unpersönliche Vernunft" also gleichbedeutend wäre mit einer unpersönlichen Persönlichkeit;[1]) nun gibt es ferner ebensowenig ein „reines Denken", als es überhaupt ein „reines Thun" gibt, es wäre vielmehr ein „reines Thun" ebenso widerspruchsvoll, wie ein „reines Gehen, Hören oder Schreiben", d. h. ein Gehen ohne gehendes, ein Hören ohne hörendes, ein Schreiben ohne schreibendes Subject; und es wäre überdies ein „bewusstloses" Denken ein nicht denkendes Denken, also ein Denken, das kein Denken ist; nun geht es weiter ebensowenig an, das Persönliche aus dem Unpersönlichen, das Höhere aus dem Niederen, das Vollkommene aus dem Unvollkommenen, das Bewusste aus dem Bewusstlosen abzuleiten;[2]) ferner würde, da der

[1]) „Das πρῶτον ψεῦδος der Hegelschen Philosophie", bemerkt J. H. Fichte, „besteht darin, dass Hegel das abstracte menschliche Denken ohneweiters mit dem absoluten Denken identificiert, was nicht nur höchst willkürlich und grundlos, sondern eine contradictio in adjecto ist". (Ztschrift f. Philos. XVII. Bd. S. 292.)

[2]) „Es ist missliebig", bemerkt ein Anhänger des Spiritualismus, „das Vollkommene aus dem Unvollkommenen entspringen zu lassen, noch weniger kann man zugeben, dass der Geist sich erst aus der Natur entwickelt habe"; und er meint diese Schwierigkeit dadurch zu umgehen, dass er die Ewigkeit des Menschengeschlechtes behauptet. (Michelet, Üb. d. Persönlichkeit d. Absolut. S. 110. 182). Allein es steht wissenschaftlich fest, dass das organische Leben auf Erden einen Anfang genommen. „Es ist eine erfahrungsmäßige Thatsache, dass in den krystallinischen Schiefern des Urgebirgs noch nie die geringste Spur eines lebenden Geschöpfes entdeckt werden konnte. Wir müssen daraus schließen, dass es eine Zeit gab, wo noch kein lebendes Wesen auf Erden vorhanden war, und dass das Reich der lebenden Wesen hienieden einmal in der Zeit einen bestimmten Anfang genommen hat". (Böhner, Kosmos, S. 39. 502.) „Es haben", sagt Liebig,

Proceſs der Vergöttlichung der Welt ein ewiger, die abſolute Subſtanz in aller Zukunft ſich nicht vollkommen wieder finden und im Selbſtbewuſstſein erfaſſen können, d. h. Gott könnte niemals wahrhaft Gott werden und die durch die Weltſetzung vollzogene Selbſtentäußerung des Abſoluten wäre zweck- und reſultatlos; — aber abgeſehen von all dem könnte unter der Vorausſetzung des Spiritualismus von einer „Freiheit" des Menſchen keine Rede ſein, vielmehr wäre alles und jedes, was iſt und geſchieht, nothwendig, determiniert, daher unſelbſtändig, unfrei. Dieſe Nothwendigkeit iſt allerdings, wie wir vorhin geſehen, zunächſt nur eine *metaphyſiſche*; aber dieſe metaphyſiſche Nothwendigkeit ſetzt ſich im weiteren Verlaufe des Proceſſes der Weltentwicklung in die *logiſche* und *pſychologiſche* um; denn das Streben des abſoluten Seins, durch eine Reihe von Entwicklungsproceſſen zum Bewuſstſein ſeiner ſelbſt zu gelangen und ſo ſich wieder zu finden, iſt ein *nothwendiges*, das Sein *muſs* ſich zur Subjectivität erheben, welche das Objective verinnert; dadurch aber iſt der Verlauf der Vorſtellungen, Gedanken, Gefühle und Strebungen in den eines geiſtigen Proceſſes fähigen Individuen ein von vornherein gegebener, unabänderlicher und determinierter. Dieſe logiſche und pſychologiſche Nothwendigkeit wird aber ebenſo gewiſs zur *ethiſchen*; denn das der Subjectivität fähige Individuum, wenn der Pantheismus überhaupt noch von „Individuen" als geiſtig ſelbſtändigen Weſen reden kann, geht in dem allgemeinen und continuierlich verlaufenden Subjectivierungsproceſſe der Weltidee auf, jeder Daſeinsmoment der Weſen iſt durch die vorausgegangenen Momente unfehlbar bedingt und beſtimmt, das geſammte geiſtig-ethiſche Verhalten und Handeln des Subjectes mithin gegeben und vorgezeichnet. Der Menſch folgt unbewuſst und nothwendig dem in ihm wirkenden Triebe, nicht *er* denkt, will, handelt, ſondern das Abſolute in ihm und durch ihn. So bedingt die metaphyſiſche Nothwendigkeit auch die ſittliche. Unter der Vorausſetzung des Pantheismus

---

„manche Philoſophen behauptet, das Leben ſei von Ewigkeit dageweſen, es habe keinen Anfang gehabt. Die exakte Naturforſchung hat aber bewieſen, daſs die Erde in einer gewiſſen Periode eine Temperatur beſaß, bei welcher alles organiſche Leben unmöglich iſt; ſchon bei 78 ° C. Wärme gerinnt das Blut. Sie hat bewieſen, daſs das organiſche Leben auf Erden einen Anfang gehabt hat". (A. A. Ztg. Nr. 24, 1856.)

kann es überhaupt nirgendwo und nirgendwann ein Wesen geben, das einer freien That fähig wäre, weil der Grund dieser That niemals im thätigen Wesen voll und ganz gelegen sein kann, alle Einzelnwesen vielmehr durch ihre gegenseitige substantielle Zusammengehörigkeit in derartiger Abhängigkeit von einander sich befinden, dass jedes nur in durchgängiger Relativität zu allen anderen fortbesteht. Jedes Wesen wäre nur ein Fragment einer in eine Vielheit von Setzungen auseinandergegangenen und in denselben sich offenbarenden Substanz; das einzelne Wesensfragment ergänzt lediglich das Sein der übrigen zur Einheit der Substanz und erhält sich nur mit und durch das Bestehen der übrigen Modificationen der ursprünglichen Substanz.

Wenn der Pantheismus sich darauf beruft, dass die Umsetzung des physisch objectiven Processes in Vorstellungen mit Nothwendigkeit vor sich gehe und dass demnach, da diese Vorstellungen zu Motiven für das Handeln des Subjectes werden, das Individuum durch die vorausgegangenen Momente seines Lebens determiniert sei, so ist zu erwidern, dass sinnliche Eindrücke und Wahrnehmungen der Dinge der Außenwelt allerdings die Bedingungen des Entstehens der Vorstellungen und diese die Bedingungen des Wollens sind, dass die Umsetzung des objectiv realen Processes in subjectives Geschehen allerdings ohne unser weiteres Zuthun vor sich geht und dass beim normalen Verlaufe dieses Processes ein durchgängiger Parallelismus zwischen den Dingen, Thatsachen und Erscheinungen der Außenwelt einerseits und den Vorgängen in unserer Seele andererseits zugegeben werden muss, dass aber, wie schon früher gezeigt wurde und aus dem Folgenden noch klarer erhellen wird, die Objecte der Außenwelt und die ihnen entsprechenden Vorstellungen auf unser Wollen und Endwollen nicht unabweisbar nöthigend einwirken, dass sie eben nur mögliche und hypothetische Bestimmungsgründe für unsere effective Entscheidung werden und dass es von „mir" abhängt, diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werden zu lassen, die bedingte Setzung in eine unbedingte zu verwandeln. Die wahre Erkenntnis soll allerdings das Wollen bestimmen, aber sie muss es eben nicht bestimmen, sie bestimmt es thatsächlich und erfahrungsgemäß nicht immer und es tritt oft sogar das gerade Gegentheil des als wahr Erkannten ein.

In anderer Beziehung ergeben sich aus der spiritualistischen Hypothese ganz ähnliche Consequenzen und Schwierigkeiten, ja Unmöglichkeiten für die Erklärung unleugbarer Thatsachen des innern Lebens und der Erfahrung, wie wir sie schon oben bei der Behandlung der übrigen Formen des Determinismus kennen gelernt. Gleich dem mechanisch-psychologischen muss auch der metaphysische Determinismus das Erkennen, das Wissen als das letzte und höchste Ziel der menschlichen Geistesthätigkeit hinstellen und „Wissen" und „Tugend" identifizieren; denn die ausschließliche Aufgabe, der innerste Zweck des Individuums soll doch nur darin bestehen, seinerseits den Subjectivierungsprocess des Absoluten zu fördern und zu vervollständigen und so dazu beizutragen, dass es zum Wissen um sich selbst gelange. Alles Streben des Pantheisten muss consequent dahin gehen, einseitig und ausschließlich das Wissen des Individuums zu vermehren und zu vervollkommnen. Alle Pädagogik muss auf die Erreichung dieses Zieles am Zöglinge gerichtet sein; alle Erziehung geht im theoretischen Unterrichte auf und hat sich auf ihn zu beschränken — der Intellect allein ist zu bilden, Gemüth und Wille bleiben unbefruchtet abseits liegen; die Verstandesbildung bedingt aber, wie sich aus der Natur der Sache ergibt und durch die Erfahrung bestätigt wird, die sittliche Bildung nicht nothwendig, und Wissen und Intelligenz schützt an sich allein nicht nothwendig vor Immoralität und Verbrechen. Die Erziehung — die Selbsterziehung sowohl als die Erziehung durch andere — ist dann abgeschlossen, wenn alle Seelenthätigkeiten in den Dienst der Intelligenz gestellt sind, wenn alles vom Lichte der Erkenntnis erleuchtet und durchdrungen ist. Auf dieser Stufe gehört der Mensch zu den „Wissenden", er ist höchst „frei". Aber diese Freiheit ist doch nur eine scheinbare und nichts als bewusste Nothwendigkeit, weil das Resultat des nothwendigen Subjectivierungsprocesses des Absoluten. Aus diesem Grunde, und weil dem Pantheisten, wie wir sahen, metaphysische, logische und ethische Nothwendigkeit coincidieren, vermag dieses System den Begriff des sittlich Guten und Schlechten nicht zu erklären und insbesondere nicht das sittlich Schlechte trotz vorhandener besserer Einsicht, demnach aus Vorsatz und principiell bösem Willen. Das Böse soll eine bloße Unvollkommenheit des menschlichen Daseins sein, eine nothwendige Folge der menschlichen Beschränktheit und des Mangels an Einsicht; es soll

lediglich darin seinen Grund haben, dass der unbewusste Trieb weiter reiche als das Wissen; denn der Trieb sei Repräsentant des Dranges nach Objectivierung, der Tendenz, sich als objective Setzung zu behaupten, so dass der Handelnde sich seines Thuns noch nicht bewusst ist. Allein es ist klar, dass in diesem Falle der Mensch wie das Absolute sich in einem gewissermaßen traumartigen Zustande befindet, dass er in seinem Handeln nur einem dunklen und unverstandenen Instincte folgt und dass er eigentlich erst hinterher, post factum, zur Erkenntnis des sittlichen Charakters des Vollbrachten gelangt. Es ist klar, dass eine Erscheinung, welche allgemein, nothwendig und unabweisbar, die Bedeutung eines sittlichen Übels verliert und den Charakter eines starren und mechanisch wirkenden Naturgesetzes annimmt. Es ist ebenso klar, dass in diesem Falle die Reue über das vollbrachte Böse, die Vorwürfe des Gewissens, das Bewusstsein der Verantwortlichkeit für Begehungen und Unterlassungen unverständlich, grund- und bedeutungslos wären und dass von einer moralischen und rechtlichen Zurechnung der vollbrachten Handlung nicht die Rede sein könnte, weil das objectiv Böse, das unbewusst und nothwendig vollbracht wurde, nicht gestraft werden kann, ohne dass ein offenbares Unrecht begangen wird. Wenn aber der Pantheismus diese Begriffe trotzdem als real und berechtigt annimmt und hinstellt, so thut er es, ohne sich der Inconsequenz bewusst zu sein, die er dadurch begeht, dass er Schlusssätze deduciert, welche in seinen principiellen Voraussetzungen als Prämissen weder materiell noch formell begründet sind, und er zeigt abermals, dass das Bewusstsein der Menschheit und des Einzelnen, dass die unabweisbaren Bedürfnisse und Forderungen des socialen und praktischen Lebens mächtiger und wirksamer seien, als abweichende Theorieen und Anschauungen bestimmter einseitiger philosophischer Schulen und Systeme.

IV. Freiheit ist zunächst Wahl- oder Willensfreiheit; diese ist relativer Indeterminismus.

Das Vorstehende beweist schon indirect den relativen Indeterminismus. — Erörterung seines Wesens und Begriffes, das von den Freiheitslehrern zumeist ignoriert wird. — Directe und positive Beweise des relativen Indeterminismus oder der Wahlfreiheit: die Vernünftigkeit und Denkthätigkeit des Menschen, das Ich- und Selbstbewusstsein, das Wollen welcher Begriff Veranlassung zu einer kurzen Erörterung der Frage bezüglich der „Seelenvermögen" gibt, das Gewissen. — Zusatzbemerkungen. — Die Gegner der Wahlfreiheit verwechseln diese mit der „sittlichen" Freiheit. — Auch die Wahlfreiheit des Menschen ist ein relative, beschränkte. — Die Wahlfreiheit widerspricht nicht dem Gesetz des Grundes. — Beleuchtung der von Vertretern der scholastischen Philosophie betonten „Nothwendigkeit", mit der der Mensch stets nach dem Guten und der Glückseligkeit strebt. — Zurückweisung einiger Beispiele als Einwendungen Schopenhauers gegen die Willensfreiheit.

Überblicken wir jetzt das Resultat unserer bisher gepflogenen Untersuchung, so lässt sich dasselbe kurz in folgende Sätze zusammenfassen: Es ist irrig, „Freiheit" als ursachlose Selbstbestimmung, als absoluten Indeterminismus zu bezeichnen; es ist ebenso irrig, „Freiheit" als absoluten Determinismus zu fassen, — mag dieser nun in der Form des äußern, oder des mechanisch-physischen, oder des mechanisch-psychologischen oder endlich des metaphysischen (pantheistischen) Determinismus auftreten. Da sich nach dem früher Erörterten unser Problem in dem Schema eines dreigliederigen eigentlich disjunctiven Syllogismus darstellen lässt, so ergibt sich aus der Falschheit der beiden anderen Disjunctionsglieder mit logischer Consequenz die Giltigkeit des ausschließlich erübrigenden Dritten, d. h. es folgt aus der Falschheit des absoluten Indeterminismus und des absoluten Determinismus die Richtigkeit des relativen Indeterminismus.

Damit hätten wir eigentlich unsere Aufgabe schon gelöst, den geforderten Beweis erbracht. Allein dieser Beweis ist vorerst doch nur ein negativer, indirecter; und obgleich diese Beweisform logisch an und für sich schon ausreicht, und obgleich sich dieselbe insbesonders gerade im wissenschaftlichen Streite zur Widerlegung der Behauptung des Gegners eignet, so kann es nur wünschenswert und vortheilhaft

sein, ihn dort, wo es eben möglich und thunlich ist, durch den positiven und directen Beweis zu ergänzen und abzurunden. Zeigt der indirecte Beweis auf einem Umwege, durch vorläufige Annahme der Behauptung des Gegners und durch Widerlegung derselben, dass *etwas nicht anders* sein kann und *warum* es nicht anders sein kann, so erschließt der directe Beweis die Einsicht in den unmittelbaren Zusammenhang der Thesis mit den Beweisgründen und zeigt *so*, dass etwas ist und *warum* es also ist. Ergibt sich ferner allerdings schon aus der bisherigen Untersuchung das Wesen und die Bedeutung des relativen Indeterminismus, so bedarf es zu dessen besserem Verständnisse denn doch noch einer weiteren Erörterung, sowie es auch nothwendig ist, gewisse Missverständnisse bezüglich dieser Freiheitstheorie aufzuhellen und mögliche oder wirkliche Einwendungen und Bedenken gegen dieselbe zurückzuweisen. Dies soll eben im Folgenden geschehen, wobei es allerdings unvermeidlich sein wird, hie und da auf schon früher Gesagtes beiläufig zurückzukommen, das zerstreut liegende Materiale zu sammeln und zu einem Beweisganzen zusammenzufassen.

Der relative Indeterminismus reißt das Wollen keineswegs vom Vorstellen los, gibt vielmehr voll und bereitwillig zu, dass ein Wollen nur auf Grund der entsprechenden Vorstellung möglich ist: „ignoti nulla cupido“;[1]) aber er hält daran fest, dass das Subject in seinem

[1]) *Drobisch* will die allgemeine Giltigkeit dieses Satzes leugnen, indem er behauptet, es müsse nicht in allen Fällen die Vorstellung des Begehrten dem Begehren selbst vorausgehen und der Hebel desselben werden. „Die sinnlichen Triebe“, sagt er, „von dem des Neugeborenen nach der Nahrung an der Mutterbrust bis zu den ersten Regungen des Geschlechtstriebes in dem unverdorbenen und unbefangenen Jüngling oder Mädchen, gehen gewiss nicht von Vorstellungen aus, sondern sind nur mit dunklen unbestimmten Gefühlen verbunden“. (Psych. S. 221.) Allein dies heißt der Begehrung eine Bedeutung beilegen, die ihr nicht zukommt. Der empirische Begriff des „Begehrens“ ist das Bewusstwerden des Strebens nach einer Vorstellung als Gegenstand. Der Inhalt des Begehrens ist stets die begehrte Vorstellung, deren sich demnach der Begehrende *bewusst* sein muss. Dadurch unterscheidet sich die „Begehrung“ vom „Gefühle“, welches als solches keinen objectiven Inhalt hat, auf keine bestimmte Vorstellung gerichtet ist. Leere Begehrungen im Sinne des vagen Gefühles gibt es nicht. Was Drobisch anführt, sind nicht „Begehrungen“, sondern, wie er sie selbst nennt, sich regende *Triebe*, deren sich der Neugeborene, der heranwachsende Knabe, das unverdorbene,

Wollen, an sich gefaßt, nicht determiniert ist, so daß die den Wol lungen zugrunde liegenden Vorstellungen das Ich zur Entscheidun zwar anregen und bewegen, aber nicht geradezu nöthigen. Er wir als „Indeterminismus" bezeichnet, um damit jedweden außerhal oder innerhalb des wollenden und handelnden Subjectes liegende Zwang auszuschließen, er wird als „relativer" Indeterminismu charakterisiert, weil das Subject in seinem Wollen nicht in der Wei und in dem Sinne „frei" ist, als sei dessen Wollen absolut an kei Schranke, an kein Substrat gebunden, als könne es auch wollen, wo sich zu seinem Vorstellungskreise völlig heterogen verhält, was ga außerhalb desselben liegt oder dessen Erreichung ihm schlechthin u möglich ist. Somit ist der relative Indeterminismus wesentli gleichbedeutend mit „Willensfreiheit", „Wahlfreiheit", „Willkür" (vo küren = wählen), diese Begriffe in dem gewöhnlichen und etymol gischen Wortsinne genommen.

Eigenthümlicher und lehrreicher Weise wird der relative Ind terminismus bei den Freiheitslehrern der verschiedenen deterministische Schulen und Richtungen auch der neueren und neuesten Zeit durch gängig einfach ignoriert oder doch mit der kurzen, oberflächlichen u ganz irrigen Bemerkung abgethan, es falle der „Indeterminismus überhaupt mit „absoluter Willkür" zusammen, ohne daß der do nahe liegende Unterschied zwischen absolutem und relativem In determinismus irgendwie eingehender gewürdigt würde. „Einen Wesen", bemerkt Kant,[1]) „Freiheit insofern beilegen, daß man e vom Gesetze der Naturnothwendigkeit aller seiner Handlungen au nimmt, wäre soviel, als es dem blinden Ungefähr übergeben". De gleichen Fehlschluß begeht Schopenhauer. Indem er „noth wendig" als das definiert, „was aus einem gegebenen zureichende Grunde folgt,"[2]) faßt er „Nothwendigkeit" und „Folge aus einer gegebenen zureichenden Grunde" als reciproke Begriffe, woraus sich dann allerdings ergibt, daß Abwesenheit der Nothwendigkeit m

unbefangene Mädchen noch nicht bewußt ist. Solche dunkle Triebe gibt ohne Zweifel, aber die Begehrung ist nicht darum dunkel, weil es der Trieb wa bevor er zum Begehren wurde, indem er die Richtung auf ein bestimmtes Obje angenommen hat. (Vgl. hiezu Volkmann, a. a. O. II. S. 401.)

[1]) Prakt. Vernunft, S. 203.

[2]) Die zwei Grundprobleme, S. 7 ff.

Abwesenheit eines zureichenden Grundes überhaupt identisch ist. Da nun das völlig Ursach- oder Grundlose ein „rein Zufälliges" ist, so müsste ein nicht nothwendiges oder determiniertes Geschehen als ein absolut zufälliges bezeichnet werden; ein „freier Wille" also wäre darnach ein solcher, der nicht durch Gründe, folglich durch gar nichts bestimmt würde, dessen Äußerungen schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgingen. Auch Herbart und seine Schule scheitern an dieser Klippe; sie kennen nur die Alternative: absolute (innere) Nothwendigkeit oder absolute Zufälligkeit und Ursachlosigkeit des Wollens, und sie schließen von der Unhaltbarkeit und logischen und erfahrungsmäßigen Falschheit und Unmöglichkeit der letzteren sofort auf die Berechtigung zur Annahme der ersteren. „Kann das Wollen", sagt Drobisch,[1]) „mit Hinsicht auf seine Veränderlichkeit nicht als ein ursachlos inneres Geschehen betrachtet werden, so bleibt nichts übrig, als die Annahme, dass alle Veränderungen in der Richtung und Stärke des Wollens, sowie aller Wechsel zwischen Wollen und Nichtwollen innere Ursachen haben", welche innere Ursachen, wie wir oben gesehen, näherhin ausdrücklich als nöthigende bezeichnet werden.[2]) Ebenso fasst Volkmann die „Wahlfreiheit" überhaupt als die Erscheinung „eines absolut willkürlichen Endwollens", als ein „Belieben, bei dem gar keine Motive im Spiele sind", als „Exemtion von allen Vorstellungseinflüssen."[3]) Nun — wir haben schon an einem anderen Orte die Ursache dieser Erscheinung kennen gelernt und ersehen, dass sie auf die auf einem Irrthume beruhende alleinige und ausschließliche Annahme von mechanisch und nothwendig wirkenden Naturursachen und demzufolge auf die unberechtigte Leugnung der Realität des Zweckbegriffes und der Zweck- oder bewegenden Ursachen zurückzuführen ist.

Fragen wir nun nach diesen Bemerkungen, aus welchen positiven und directen psychologischen und erfahrungsmäßig unleug-

[1]) Mor. Statistik, S. 60. 61.

[2]) „Rein zufällig", heißt es an einer anderen Stelle, „kann der Ausschlag des Willens unmöglich sein, denn es gibt keinen reinen Zufall. Ebensowenig gibt es eine reine Willkür als grundlose Selbstbestimmung des Willens. Die Richtung, welche der Wille mit der Wahl einschlägt, muss also doch Motive haben", — worauf von diesen Motiven gesagt wird, dass sie den Ausschlag des Willens mit mechanischer Nothwendigkeit herbeiführen. (A. a. O. S. 75.)

[3]) Psychol. II. Bd. S. 456. 457.

baren Thatsachen sich die menschliche Freiheit zunächst als Wahl oder Willensfreiheit ergibt, so ist in erster Reihe die dem Menschen zukommende und die Humanität erst constituierende Fähigkeit vernünftiger Thätigkeit zu nennen: es ist der Mensch, weil ein Vernunftwesen, ein geistig selbständiges und selbstmächtiges, denkendes, bewusstes, freies und damit sittlicher Handlungen fähiges Wesen. Zufolge seiner Vernünftigkeit bestimmt der Mensch in seinem Wollen und Handeln sich selbst, indem er unter mannigfachen ja zahllosen möglichen Dingen das Object seines Strebens als Ziel oder Zweck sich erwählt und die zur Erreichung desselben geeigneten Mittel aufsucht und anwendet,[1]) und dies so allgemein und ausnahmslos, dass „bewusste" Thätigkeit und Handeln aus Zweckursachen sich gegenseitig bedingen und geradezu als correlative Begriffe erscheinen. So weiß sich der Mensch, weil Vernunftwesen, voll und ganz als eigentlichen und ausschließlichen freien Urheber seiner Handlungen, und diese sind ebensowenig das Product einer äußern als einer innern an ihn herantretenden Determiniertheit. Allerdings kann das vom Subjecte erwählte Ziel des Strebens ein anderes sein als das von der ethisch-praktischen Vernunft, von Gewissen und Sittengesetz geforderte; der Mensch soll eben sittlich gut handeln, aber er muss es nicht; und eben in dieser Divergenz desjenigen, was der Mensch wirklich will und vollbringt und was er wollen und vollbringen soll, in dieser geflissentlichen Unterdrückung des Urtheiles der Vernunft, oder, was dasselbe, in diesem Missbrauche der Wahl- oder Willensfreiheit liegt der Begriff der sittlichen Verschuldung, des sittlich Bösen.

[1]) Die Definition der Vernunft seitens der einzelnen Schulen und Systeme ist eine verschiedene. Vgl. Eucken, Gesch. der philos. Terminologie, 1879 S. 205. „Eine Geschichte des Begriffes der Vernunft geben", bemerkt Volkmann mit Recht, „hieße die Geschichte der neueren Philosophie geben". (Grundrisse, S. 385). Das Althochdeutsche „farnumfst" ist das Verbalsubstantiv zu „vernehmen" und bedeutet das Aufnehmen der Vorstellung ins Bewusstsein oder das Bewusstwerden derselben. Insofern sich die Vernunft durch Auffindung des zur Realisierung eines Zweckes geeigneten Mittel bethätigt und Mittel und Zweck sich wie Ursache und Wirkung verhalten, kann „Vernunft" kurz definiert werden als „die Fähigkeit causaler Verbindung der Vorstellungen" oder als „das Vermögen, sich nach Motiven zu entscheiden". Schon Cicero sagt: „Homo rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt". (De off. I. 4.)

Und betrachten wir das Wesen des menschlichen Denkens und Erkennens genauer. Das erkennende Denken beruht auf der Erfassung und Bestimmung des Inhaltsverhältnisses der Vorstellungen, welches Verhältnis von der Willkür des Subjectes unabhängig und in den realen Beziehungen der erfahrungsmäßig vorhandenen Objecte gegeben ist.[1]) Eine bloße Vorstellung als solche gibt noch kein Wissen, vielmehr setzt dieses ein Zusammenfassen mehrer Objecte voraus — also wenigstens zwei Vorstellungen, deren Inhalte durch die Form des psychologischen oder logischen Urtheiles als in einem Verhältnisse zu einander stehend aufgefasst werden. Soll nun das Resultat des Denkens den objectiven Beziehungen der betreffenden Dinge entsprechen, so muss das Denken die Fähigkeit besitzen, die einzelnen Vorstellungsobjecte beliebig festzuhalten, zu ordnen, zu verknüpfen, deren Beziehungen zu vorausgegangenen wie folgenden Denkinhalten aufzusuchen. Dies aber ist ohne geistige Selbständigkeit und Selbstthätigkeit, also ohne Freiheit unmöglich. Will z. B. das Denken zu einer Wirkung die Ursache suchen, so muss es im vorwärts drängenden Processe der Dinge eines derselben fixieren, isolieren und den anderen gegenüberstellen. Diese Sistierung des Denkens an einem beliebigen Punkte setzt die Möglichkeit voraus, den geistigen Blick nach Belieben vorwärts oder rückwärts zu richten. So offenbart das denkende Subject eine relative Selbständigkeit gegenüber den sich aufdrängenden Producten des psychischen Vorstellungsprocesses und es übt bezüglich jedes Momentes dieses Processes eine fortlaufende Controle. Ginge das menschliche Denken infolge einer absoluten innern oder äußern Determinierung, demnach ohne Freiheit vor sich, dann wäre die Entwicklung des Denkprocesses eine nothwendige und unaufhaltsame, er würde durch äußere oder innere Einwirkungen, gegen die das Subject machtlos wäre, vorwärts schreiten, ein bewusstes Erfassen und Verarbeiten des Causalzusammenhanges der Vorstellungen, worin eben das vernünftige „Denken" besteht, wäre einfach nicht möglich, wie es auch unthunlich wäre, irgend welche Erkenntnis durch Aufweisung ihres Zusammenhanges mit anderen unleugbaren Principien in ihrer objectiven Wahrheit darzustellen; dann würden sich die Gesetze der Ideenassociation ausschließlich

[1]) Vgl. Kaulich, Ethik, S. 81 ff.

und mit mechanischer Nothwendigkeit geltend machen, so dass stets die stärkste Vorstellung im Bewusstsein gegenwärtig wäre und sich so lange behaupten würde, bis sie von einer noch stärkeren verdrängt wird; jedes Rückwärtsschreiten von einem gegenwärtigen Vorstellungsinhalte zu einem früheren wäre aufgehoben, weil die spätere Vorstellung die stärkere wäre und nicht mehr durch die vorausgegangenen schwächeren verdrängt werden könnte; das Subject könnte das Object seines Denkens nicht beliebig und freithätig wechseln und ebenso wäre die willkürliche Aufmerksamkeit unmöglich und unerklärlich; dann müsste jede Vorstellung die Prüfung ihrer innern Wahrheit selbst übernehmen, — jede dieser Vorstellungen würde eine für sich bestehende, mit den übrigen nicht organisch und logisch verbundene objective Setzung repräsentieren und ein Wissen wäre unmöglich; dann würde zwar in mir gedacht, d. h. mein Inneres wäre zwar der Schauplatz, wo ein Denken vor sich ginge, aber es würde nicht von mir gedacht — das in mir vor sich gehende Denken wäre nicht mein Denken, sondern ein fremdes, dem mein Ich passiv und machtlos gegenüberstände, dann gäbe es in mir ein Denken ohne denkendes die Bewegung der Vorstellungen leitendes und überwachendes Subject was psychologisch genommen eine contradictio in adjecto in sich schließt.

Noch deutlicher tritt die geistige Selbständigkeit und Selbstthätigkeit des Menschen und damit die Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit, d. i. Freiheit seines Denkens, Wollens und Handelns durch das psychologisch und principiell wichtigste Resultat seiner Vernunftthätigkeit hervor — durch das Ich- und Selbstbewusstsein was eine Analyse der Entstehung, des Wesens und Inhaltes dieses seelischen Phänomens beweisen wird.

Das hilflose, unentwickelte Kind entbehrt des Ich- und Selbstbewusstseins; es unterscheidet weder ein „Ich" noch ein „Nichtich" widerstandslos den innern Zuständen und Vorgängen wie den äußeren Eindrücken unterworfen, geht es in der allgemeinen naturnothwendigen Causalität völlig auf; in buntem Gewirre treten die Seelenerscheinungen auf: Leibesempfindungen, Sinnesempfindungen, daran sich knüpfende dunkle Gefühle und unwillkürliche Strebungen, und als Folge der letzteren automatische Bewegungen. Von einem Projicieren und Localisieren der Empfindungen noch keine Spur. Dieses tritt erst ein

nachdem das Kind an einem gewissen Stadium seiner körperlichen Entwicklung angelangt ist, und das Substrat, der Sitz, welcher der betonten Empfindung, indem deren Projection und Localisation vor sich geht, angewiesen wird, ist der Leib. Der Leib nimmt eben vor den übrigen Außendingen sehr früh eine ganz eigenthümliche und ausgezeichnete Stellung ein, Veränderungen im Befinden des Leibes kündigen sich uns unmittelbar durch Körperempfindungen an, während wir von den innern Vorgängen und Zuständen der Außendinge keine solche unmittelbare Kenntnis haben. Beim Betasten des Außendinges haben wir nur eine Empfindung, bei dem Betasten des eigenen Leibes stellt sich noch eine zweite Empfindung ein — die des Betastetwerdens, und wir sind uns der Zusammengehörigkeit des tastenden Gliedes und des betasteten Leibes bewusst. Sieht das Kind einen Vorgang in der Außenwelt, — z. B. eine Fliege setzt sich auf die Wand, — so ist der dadurch hervorgebrachte Eindruck völlig verschieden von jenem, den eine Veränderung am eigenen Leibe hervorruft; — z. B. die Fliege setzt sich auf die Hand des Kindes; denn es hat jetzt außer der Gesichtsempfindung eine gleichzeitige Tastempfindung. So wird allmählich die Oberfläche des Leibes zur Grenzlinie zwischen Gleichgiltigem und Interessantem. Dazu kommt, dass der Leib der Mittelpunkt unserer jeweiligen räumlichen Orientierung wird.[1]) Die Raumreihen, durch welche wir die Lage der Dinge bestimmen, gehen sämmtlich von ihm aus; eine Veränderung seines Standortes verändert für unser räumliches Vorstellen die Distanzlinien sämmtlicher Außendinge, sofern diese Linien vom Leibe ausgehen, während die Ortsveränderung irgend eines andern Außendinges nur eine einzige Distanzlinie ändert, die übrigen dagegen nicht im mindesten alteriert. Und wie der eigene Leib der Mittelpunkt aller räumlichen Projectionsstrahlen ist, so ist er auch der Ausgangspunkt für alle Bewegungen und Handlungen, deren eigenthümliche Beschaffenheit und Richtung durch Muskelempfindungen zu unserem Bewusstsein gebracht wird. Endlich unterscheidet sich der eigene Leib von den Außendingen auch dadurch, dass uns über denselben eine unmittelbare Herrschaft zukommt, indem er durch den Bewegungsapparat der Herrschaft des Wollens

[1]) Vgl. Drobisch, Psychol. S. 119.

unterworfen ist, während die beabsichtigten Veränderungen der Außen dinge nur mittelbar, nämlich durch Bewegungen der Gliedmaße herbeigeführt werden können. Kurz — es löst sich aus dem bunte Gewirre der Seelenerscheinungen des Kindes die Vorstellung de eigenen Leibes als des empfindenden und willkürlich beweglichen Mittel punktes der Welt der Erscheinungen los, welcher zugleich der Ausgangs punkt der räumlichen Orientierung ist. Der Empfindung steht di sinnliche Begehrung zur Seite; denn aus Empfindungen en springen Begehrungen und in Empfindungen finden sie ihre Befri digung. Daher wird auch die Begehrung in den Leib localisier der leere Magen begehrt Speise, die trockene Kehle Trank, die g preßte Lunge Luft. So repräsentiert sich das Ichbewußtsein a seiner ersten, rohen und primitiven Entwicklungsstufe al empfindender und begehrender Leib, während sich als Nichti im positiven Sinne auf dieser Stufe die Außendinge entgegenstelle Solange diese Localisierung der Empfindungen und Begehrungen i Leibe nicht vor sich gegangen, der Leib vielmehr als Außending g faßt wird, kennt das Kind die Bedeutung des Wortes „Ich" nic und spricht auch von sich in der dritten Person: „Karl will esse Karl geht".

Der Empfindung folgt aber als abgeblaßtes psychisches Re duum die Vorstellung. Indem eine neue Vorstellung ins Bewuß sein tritt, setzt sie sich mit den älteren bereits vorhandenen in Beziehur und die dadurch entstehende Reaction ruft mannigfaltige Gefüh und Begehrungen hervor, welche von unbestimmten aber wo vernehmbaren Organempfindungen begleitet sind. So entbehrt a hier der Proceß nicht des Hinweises auf einen Ort und Träg Dieser Hinweis ist auf das Innere des Leibes gerichtet, und n bezeichnen den durch die neue Vorstellung geweckten und ihr e gegenkommenden Vorstellungscomplex kurz als Inneres; dieses v stellende und begehrende Innere ist daher die zweite St der Entwicklung des Ichbewußtseins. Dem Ich tritt auf die Stufe als specifisches Nichtich die neue an sich noch gleichgilti Vorstellung — Vorstellung bedeutet hier im Gegensatze zur Empfi dung Bild des Außendinges — entgegen. Sowie mein Le von den Außendingen verschieden und unabhängig ist, mein Inneres von den Vorstellungen als Bildern d

Außendinge, von denen ihm seine Gefühle kommen, auf welche oder gegen welche seine Begehrungen gerichtet sind. Der Unterschied liegt nur in dem Schauplatze, der dort der Außenwelt zufällt, hier einer Innenwelt angehört.

Die Vorstellung wird weiterhin zum Gedanken, zum Begriffe oder Begriffsgewebe. Auch der Gedanke tritt mit den in der Seele vorhandenen Vorstellungen in Wechselwirkung, deren wir uns gleichfalls durch Gefühle und Begehrungen bewußt werden; nur sind die Vorstellungskreise, in welche der Gedanke eingreift, nicht mehr die zufälligen Vorstellungen des eben angetroffenen Momentes, nicht die wechselnden momentanen Stimmungen des Innern, kurz der Gedanke bleibt nicht an der Oberfläche der seelischen Erscheinungen und Zustände haften, er greift vielmehr in die Tiefen des Seelenlebens, in die festgewordenen Vorstellungsmassen des gesammten Lebens ein — in den Complex der bisher erworbenen Begriffe, Überzeugungen, Grundsätze. Wie die Vorstellung zum Begriffe, so wird andererseits das Begehren zum Wollen, das, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, nicht mehr unmittelbar auf sein Object losgeht, wie die Begehrung, sondern auf die Herstellung eines Planes, also eines Gedankengewebes gerichtet ist. So findet das Ichvorstellen seinen Abschluss auf der dritten Stufe in der Vorstellung des denkenden und wollenden Subjectes, und das Nichtich, das als Object diesem psychologischen Subjecte gegenübertritt, ist der Gedanke an sich. Das Ich aber nimmt, wie anderes, so auch das eigene Ich zum Objecte der innern Wahrnehmung; wie ich anderes weiß, so weiß ich auch mich, und zwar weiß ich mich identisch mit dem Wissenden, wodurch das Urtheil entsteht: Ich, der Wissende, bin ich, der Gewusste.[1]) Da wir nun jedes Subject, dessen Thätigkeit das Subject zu ihrem Objecte hat, als ein „Selbst" bezeichnen, so wird das Ich zum Ichselbst, das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein; und erst mit Erreichung dieser Stufe, mit der Entstehung des Selbstbewusstseins, der selbstbewussten Persönlichkeit, wird das Ich ein fertiges, findet die psychologische Entwickelung des Ichbewusstseins ihren Abschluss.

Überblicken wir nun den jetzt kurz geschilderten Process der seelischen Entwickelung, so sehen wir, wie das Ich von Stufe zu Stufe

[1]) Vgl. Volkmann, a. a. O. II. S. 203.

an Einheit und Innerlichkeit, an Spontaneität und Geistigkeit ge
winnt. Die Vorstellung des Leibes tritt in der Ichvorstellung stet
mehr in den Hintergrund; ja letzterer kann dem Wollen geradezu
als Hindernis seiner Befriedigung, als Last erscheinen. So bilde
das Ich einen lebendigen, wesentlich unveränderlichen, in sich gefestigten
Kernpunkt, der sich verschieden weiß von den Objecten der Außen
welt und den an ihn herantretenden Vorstellungen, mögen sie nun
als solche erscheinen oder in der Form von Begehrungen und Ge
danken, und der eben deshalb zu diesen Bestandtheilen seines Nichtic
denkend in spontane, selbstmächtige und freithätige Bezie
hung treten kann, — eine Thatsache, welche der absolute Deter
minismus in seinen verschiedenen Formen nicht zu erklären verma
Wäre der absolute Determinismus wahr, dann würde das empirisch
Ich, d. i. der Mensch, in dem starren Mechanismus, der die Ding
der Außenwelt mit Naturnothwendigkeit beherrscht, aufgehen, er stünd
den von den äußeren Objecten ausgehenden Einwirkungen und Ein
drücken, den auftauchenden oder neu eintretenden Vorstellungen, de
sich bildenden Begehrungen und Ideen rein passiv, macht- und wider
standslos gegenüber, und es käme ihm nicht das Bewußtsein seine
selbst zu, sondern das Bewußtsein seiner Unfreiheit, des ihn m
absoluter Macht beherrschenden Zwanges. So ist das Selbs
bewußtsein ein Correlat der Freiheit. „Wird das Ind
viduum", bemerkt Ulrici[1]) — „wie es beim Menschen der Fall i
seiner eigenen Selbständigkeit, seiner Individualität sich bewußt, d
gewinnt es damit unmittelbar die Fähigkeit zu einem des Anders
könnens sich bewußten und damit freien Handelns; die Indivi
dualität erhebt sich zur freien Subjectivität".

Noch deutlicher aber und gewissermaßen praktisch offenbart sic
die Freiheit des Menschen im Sinne des relativen Indeterminismu
durch das der Ichvorstellung auf ihrer dritten Entwickelungsstu
zukommende Wollen. Wir sehen hier ab von einer eingehendere
Erörterung der für unser Problem eigentlich irrelevanten Frage, o
es notwendig sei, zur Erklärung und zum Verständnisse der mensch
lichen Seelenerscheinungen ein selbständiges und eigenes „Willens
vermögen" anzunehmen. Herbart und seine Schule haben d

[1]) Gott und die Natur. Leipzig. 1866.

zuerst von Aristoteles angenommenen besonderen „Seelenvermögen" bekanntlich geleugnet und die meisten Neueren stimmen mit ihm in dieser Hinsicht überein. Herbart[1]) weist insbesondere auf die großen Schwierigkeiten hin, welche hinsichtlich der schärferen Abgrenzung und der Erklärung der einzelnen „Vermögen" entstanden, welche Schwierigkeiten zeigten, dass die Psychologie einer anderen Grundlehre bedarf, worin gleich anfangs auf die wechselnden Zustände das Augenmerk gerichtet wird, da wir diese in uns unmittelbar erfahren und nicht jene Vermögen. Im gesellschaftlichen, gebildeten Menschen, der auf der ganzen bisher abgelaufenen Geschichte seines Geschlechtes steht, findet sich das Mannigfaltige, welches unter dem Namen der „Geistesvermögen" als allgemeines Erbtheil der Menschheit angesehen wird, allerdings beisammen; ob es aber in der That ursprünglich beisammen oder ob es ein Mannigfaltiges sei, davon schweigen die Thatsachen, und es sei eine Erschleichung, durch welche sich die Psychologen hier durch die Annahme helfen, alle höhere Thätigkeit des Geistes sei im Kinde und im Naturmenschen als unentwickelte Anlage oder als „Seelenvermögen" vorhanden; er nennt die Seelenvermögen mythologische Wesen, die, gleich Dämonen, in der menschlichen Seele ihren Wohnsitz aufgeschlagen zu haben scheinen, um ihr nimmer Ruhe zu lassen. Drobisch[2]) duldet den Ausdruck „Seelenvermögen", erklärt aber, dass dadurch nur die Kindheit der Wissenschaft bezeichnet wird, und dass die Annahme von besonderen „Seelenvermögen" in der Psychologie ungefähr dieselbe Stelle einnimmt, welche dem Ptolemäischen Weltsystem in der Astronomie zukommt. Beide besitzen eine gewisse phänomenologische Wahrheit, weshalb sich auch die Sprache und gemeine Vorstellungsweise vorzugsweise an sie anschließt. Die „Seelenvermögen" seien weiter nichts, als logische Abstractionen, gut genug, um als allgemeinste Classenbegriffe der Seelenthätigkeit zu gelten, aber völlig unbrauchbar, um daraus die Erscheinungen in ihrer Individualität zu begreifen. Volkmann[3]) hebt gegenüber der Theorie der „Seelenvermögen" hervor, dass man bei deren Annahme zu einer geradezu unabsehbaren Zahl von Vermögen gelangen müsste. So ist z. B. das „Gedächtnis" eigentlich nur die Bezeichnung für

[1]) Psychol. S. 2, 38, 40, 75.
[2]) Psychol. S. 269.
[3]) Psychol. I. Bd. S. 18.

einen Complex von Gedächtnissen, deren jedes von allen übrigen unabhängig dasteht, und man müsste nicht nur ein Wort-, Zahlen-, Personengedächtnis zugestehen, sondern so viele Gedächtnisse, als es überhaupt Arten von Vorstellungen gibt. Dazu komme weiter, dass die Vermögentheorie den Übergang des „Vermögens" aus seiner Ruhe in die Thätigkeit völlig unbegreiflich lässt; denn dieser Übergang ist selbst eine Veränderung, deren Erklärung, dem Principe der Theorie gemäß, ein zweites Vermögen voraussetzt u. s. f., wodurch man auf eine unendliche Reihe gelange.

Was speciell die psychologische Natur des „Wollens" anbelangt, so erklärt Herbart und seine Schule dasselbe keineswegs als Ausfluss oder Wirkung eines besondern „Willensvermögens", sondern als abgeleiteten Zustand der Vorstellungen, als ein sich Hinaufarbeiten oder Aufstreben der Vorstellungen unter gewissen (weiter unten zu berührenden) Umständen, kurz als Modification des Erkennens. Reißt man den Willen, bemerkt Herbart, aus dem Vorstellungskreise heraus, so vermag er nicht mehr zu wirken, ebensowenig, als es noch einen Pulsschlag im thierischen Körper gibt, wenn man aus ihm das Herz herausgerissen. Jeder „Wille" hat seine Energie nur in und mit der gesammten geistigen Thätigkeit des Individuums, dem er angehört, und all unsere moralische Beurtheilung eines abstract gedachten „Willens" hat nur insofern einen Wert, als sie vermag, in das wirkliche Wollen einzugreifen.[1]) „Wenn die Seele etwas will", sagt Drobisch,[2]) „so wollte sie zuerst entweder nicht oder etwas anderes. Um aber aus dem Nichtwollen in das Wollen oder aus dem Wollen des einen in das Wollen des andern überzutreten, bedurfte es offenbar eines höheren Wollens, das ebenfalls an die Stelle eines Nichtwollens oder Anderswollens trat, zu welchem Übergange es eines höheren Wollens zweiter Ordnung bedurfte und so fort ins Unendliche". „Was wir unsern Willen nennen,[3]) das ist nicht ein selbständiges und einheitliches Seelenvermögen, das in den Dienst der Vernunft oder der Sinnlichkeit, des Verstandes oder der Phantasie treten und diesen Dienst wechseln könnte; es ist vielmehr nur der allgemeine Gattungsbegriff für eine große Menge von (thatsächlichen

[1]) WW. IX. 354.
[2]) Psychol. S. 293.
[3]) Mor. Statistik, S. 78, 79.

Wollungen". „Unsere Seele besitzt ‚Willen' nur insofern,[1]) als sie Vorstellungsmassen hat, deren Inhalt das Gewollte darstellt, und deren Streben über andere Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen eine entschiedene Herrschaft ausübt".

Allerdings — der Vorwurf, den die Leugner und Gegner der besonderen „Seelenvermögen" den Vertheidigern der letzteren gleichfalls machten, dass die Vermögentheorie an der Amphibolie einer Gleichsetzung von „Möglichkeit" und „Vermögen" leidet, dass allerdings, was wirklich ist, möglich sein musste, ehe es wirklich wurde, und möglich bleibt, nachdem es wirklich gewesen, dass aber diese „Möglichkeit" nichts ist, als ein Gedanke in dem die Veränderung beobachtenden Subjecte, indem man, nachdem eine Thätigkeit vor sich gegangen, hinterher hinzudenken kann, dass vorher doch die Möglichkeit dazu vorhanden gewesen sein müsse, und dass man nicht berechtigt ist, diesen Gedanken zu hypostasieren, d. i. den Gedanken des beobachtenden Subjectes in etwas dem Objecte Inhärierendes umzusetzen, da man damit eine „wirkliche" Möglichkeit erdichten würde, was eine baare Ungereimtheit ist[2]) — dieser Vorwurf trifft die Anhänger der „Seelenvermögen" wohl nicht mit Grund; denn sie berufen sich zur Rechtfertigung der Vermögentheorie nicht auf den ja unleugbar richtigen Modalitätsschluss vom Wirklichen auf das logisch Mögliche, sondern auf das Denkgesetz der ratio sufficiens, welches für die specifische Möglichkeit oder subjective Fähigkeit auch einen entsprechenden specifischen Grund voraussetzt, in dem sie ruht, und der gegebenen Falles die Möglichkeit in Wirklichkeit, die subjective Fähigkeit in die concrete That umsetzt: nicht die mannigfaltige „Möglichkeit" sei der „Grund" der mannigfaltigen Wirklichkeit, da die reine, abstracte Möglichkeit überhaupt kein „Grund" ist und daher nichts zu wirken vermag; wohl aber sei das Vermögen der **innere Grund** der Möglichkeit einer Thätigkeit, die Seelenvermögen daher der innere dem Subjecte immanente Grund der Möglichkeit seelischer Thätigkeit, und diese Möglichkeit sei unleugbar und unbestritten, weil sie eben die modal nothwendige Folge der unleugbaren und unbestrittenen wirklichen Seelenthätigkeit sei. Allein — ob diese wirkliche mannigfaltige Seelenthätigkeit in der That eine specifisch

[1]) Psychol. S. 353.

[2]) Vgl. Volkmann, a. a. O. I. S. 6; Drobisch, Psychol. S. 342.

verschiedene sei und zu deren Erklärung daher in der That ein spe
cifischer und selbständiger Grund vorausgesetzt werden muss
ob, mit anderen Worten, diese äußere Mannigfaltigkeit eine innere
wesentliche und qualitative Verschiedenheit bedeute, oder o
dieselbe sich nicht eben doch nur als eine phänomenale, formelle un
scheinbare, als bloße Modification eines wesentlich einheitliche
seelischen Geschehens, darstelle — das folgt aus dem zu Gunsten d
Vermögentheorie Gesagten offenbar noch keineswegs, bliebe vielmeh
erst noch zu beweisen. Auch die Physiologie ist der Annahme b
sonderer, selbständiger Seelenvermögen für die allgemeinste und äuße
lich am schärfsten geschiedene Gruppe der seelischen Erscheinunge
des Vorstellens und Begehrens, nicht günstig; denn nicht besonde
Nerven veranlassen ausschließlich die Bewegung, sondern dieselb
Nerven, nur in verschiedene Wurzeln auslaufend und durch verschiede
Faserbündel, vermitteln Empfindung und Bewegung; nur d
Kürze wegen bedient sich die Physiologie der Ausdrücke: „sensitiv
und „motorische" Nerven.[1]) Aber — wie vorhin erwähnt — d
Entscheidung der in Rede stehenden Frage ist für das Problem d
Willensfreiheit ohne actuelle Bedeutung. Gewiss ist, — und
wird dies von keiner Seite geleugnet — dass dem Menschen d
Fähigkeit, wie des Vorstellens, so des Wollens zukommt und da
er thatsächlich will. — Was heißt nun „wollen"? Welches ist d
Wesen und die Bedeutung dieser seelischen Erscheinung?

Das Wollen ist zunächst nichts als eine besondere Art der B
gehrung. Die Begehrung heischt nämlich ihrer Natur gemäß B
friedigung, ohne dass zwischen beiden ein causaler Zusammenha
bestände. Tritt nun eine solche Befriedigung nicht unmittelbar e
— sei es durch die Gunst äußerer Verhältnisse oder infolge d
Beseitigung der Ungunst innerer Verhältnisse — und ergibt s
dem denkenden Ich eine Vorstellung, deren Herbeiführung auf ein
geringeren Widerstand stößt und zugleich die begehrte Befriedigu
zur Folge hat, so verlegt es den Angriffspunkt seiner Thätigkeit
diese leichter erreichbare Vorstellung und sucht so mittelbar od
auf einem Umwege zum Ziele zu gelangen. Der einfachste u
zugleich gewöhnlichste Fall dieser Art ist der, dass die unmittelb

[1]) Vgl. Drobisch, Psychol. S. 248.

und zunächst begehrte Vorstellung Endglied einer Reihe ist, deren Anfangsglied ihr an Erregbarkeit überlegen ist und deren Verschmelzungsgrade ihr den Erfolg garantieren.[1]) In dieses vom Endgliede aus reproducierte Anfangsglied wird nun der Angriffspunkt verlegt. So ist die Richtung, in welcher sich das Begehren in dieser Reihe vom End- auf das Anfangsglied fortpflanzt, jener entgegengesetzt, in welcher die Reihe ursprünglich als Zeitreihe construiert und sodann als Causalreihe erkannt und anerkant wurde: Der Finalnexus ist die Umkehrung des Causalnexus. Die begehrte Wirkung ist der Zweck, die begehrte Ursache das Mittel. Das Mittel wird begehrt um des Zweckes willen. Zwar geht das Begehren des Zweckes dem Begehren des Mittels voran, aber die Wirkung folgt aus der Ursache und geht aus ihr hervor. Ich kann den Zweck, auf dessen Herbeiführung mein Begehren zunächst und hauptsächlich gerichtet ist, nicht erreichen, wenn ich nicht zuvor die zur Realisierung dieses Zweckes geeigneten Mittel aufsuche und anwende. Durch diese Übertragung des Begehrens vom Zwecke auf das Mittel und durch die dadurch bedingte Sistierung des ursprünglichen Begehrens verbindet sich nun mit diesem Begehren ein Urtheil über die Möglichkeit seiner Befriedigung durch bestimmte Mittel und auf einem bestimmten Wege, und ein Begehren, für welches sich die Erreichbarkeit des Begehrten und damit die Voraussicht oder Erwartung seiner Befriedigung ergibt, ist ein „Wollen".

Somit liegen im Begriffe des Wollens zwei Momente, welche den naturnothwendigen und rein mechanischen Charakter dieses seelischen Phänomens entschieden ausschließen und damit die Freiheit des Menschen beweisen: Die Zurückhaltung oder Suspendierung des auf die ursprüngliche Vorstellung gerichteten Begehrens, welches mit seiner Befriedigung zu warten hat, bis das Begehren des Mittels befriedigt ist, und ein Denken, welches auf die Construction der zur Herbeiführung der begehrten Vorstellung geeigneten Reihe gerichtet ist. Ginge das Wollen in der That mit mechanischer und unabweisbarer Nothwendigkeit, demnach mit Unfreiheit vor sich, dann wäre ein solches selbstmächtiges und willkürliches Eingreifen des Ich in den Proceß des Begehrens durch dessen einstweilige Sistierung offenbar

[1]) Vgl. Volkmann, a. a. O. II. S. 440.

ganz unmöglich. Was aber das in jedem Wollen eingeschlossene Denken betrifft, so lassen sich hier stets drei Perioden unterscheiden, mögen dieselben häufig auch so rasch ineinander greifen, dass sie dem Wollenden nicht sämmtlich klar zum Bewusstsein kommen, vielmehr in einen Moment zusammenzufließen scheinen: Die Besinnung, die Erwägung oder Überlegung und der Entschluss. Die Besinnung besteht in der Reproduction sämmtlicher Reihen von dem gemeinschaftlichen Endgliede aus, d. h. in der Herbeisuchung aller Mittel, welche für die Realisierung des Zweckes und damit für die erstrebte Befriedigung überhaupt in Betracht kommen können, die Erwägung oder Überlegung geht dem Verlaufe der Glieder in den einzelnen Reihen und dem Verlaufe der Reihen in dem Gesammteindrucke des Ganzen nach, sie prüft die Causalbeziehung der einzelnen Glieder einer Reihe untereinander und der Reihe selbst zur angestrebten Befriedigung, untersucht demnach die Sicherheit, Zugänglichkeit und Opportunität der Mittel, durch welche der fragliche Zweck erreicht werden soll, und der Entschluss vollendet das Wollen, nachdem sich die Erwägung für eine der vorgefundenen oder neu construierten Reihen entschieden, d. i. von den verschiedenen möglichen Mitteln ein bestimmtes gewählt. Es hätte nun offenbar weder die Besinnung, noch die Überlegung Bedeutung und Berechtigung, ja sie wäre überhaupt unmöglich, wenn das Wollen, beziehungsweise der das Wollen vollendende Entschluss die Folge einer innern oder äußern Determinierung wäre. Denn in diesem Falle ginge das Wollen ohne irgend ein selbstthätiges Mitwirken und Eingreifen des Subjectes, des wollenden Ich, mit unmittelbarer und unaufhaltsamer Naturnothwendigkeit vor sich: der geworfene Stein besinnt sich weder, noch erwägt oder überlegt er, ob und in welcher Richtung er zur Erde fallen solle. Die Besinnung und Überlegung setzt ihrem Wesen und Begriffe gemäß ein Reflectieren auf den betreffenden Gegenstand, ein Abstrahieren von einem Andern, demnach einen Act willkürlicher Aufmerksamkeit voraus, was allein schon die Indeterminiertheit beweist, mit der der Process vor sich geht. Indem ich in der Besinnung alle für die Realisierung des angestrebten Zweckes in Betracht kommenden Mittel aufsuche, zeige ich mich als der freien Urheber des Wollensactes, der als solcher den begonnenen Process in jedem beliebigen Momente wieder abbrechen kann; indem

ich in der Erwägung und Überlegung die Sicherheit, Verlässlichkeit, Zugänglichkeit und Opportunität der Mittel prüfe, beweise ich praktisch und augenscheinlich, dass der Wollensact nicht mit mechanischer Nothwendigkeit vor sich geht, dass ich vielmehr in der „Wahl" des zur Erreichung des Zweckes anzuwendenden Mittels „frei" bin, dass es bei mir steht, dass es auf mich ankommt, für welches der überhaupt möglichen Mittel ich mich entscheide, womit ja eben die „Wahlfreiheit" gegeben erscheint; indem ich durch den Entschluss das Wollen beende, bin ich mir bewusst, ihn zwar nicht grundlos, aber doch freithätig gefasst zu haben; denn ich musste das Wollen überhaupt nicht in das abschließende Stadium des Entschlusses gelangen lassen, ich kann den schon gefassten Entschluss abändern, dessen Realisierung durch die That aufschieben, und ich muss ihn überhaupt nicht zur That werden lassen. Sieht sich der Wollende in die Nothwendigkeit versetzt, zwischen Mitteln wählen zu müssen, deren sittliche Qualität eine verschiedene und entgegengesetzte, so gebietet Vernunft und Gewissen allerdings, sich nur für die sittlich zulässigen zu entscheiden, und in diesem Urtheile ist er allerdings nicht frei; aber absolut nöthigend ist auch diese Forderung nicht: das Subject kann auch zu einem sittlich verwerflichen Mittel greifen und thut dies — nicht aus Mangel an Einsicht, sondern aus Eigennutz und Selbstsucht — auch in der That oft genug: eben weil es in seiner „Wahl frei" ist, weil es kraft dieser „Wahlfreiheit" sich selbständig und selbstmächtig bestimmt und entscheidet, muss es nicht thun und thut es nicht immer, was es thun soll.

Und wie hinsichtlich der Mittel, ist der Wollende nicht minder frei in Bezug auf den Zweck seines Wollens und Handelns. Der Zweck ist die Vorstellung, auf deren Herbeiführung die Begehrung gerichtet ist und in deren Herbeiführung sie Befriedigung findet. Zur Herbeiführung dieser Vorstellung sollen eben die durch das Denken gewonnenen Mittel dienen. Demnach ist der Zweck der Beweggrund, das Motiv des Wollens und Handelns, der geistigen Thätigkeit des Subjectes; nun wirken aber, wie schon früher gezeigt wurde, Zweckursachen, Beweggründe, nicht gleich den Ursachen im engern Sinne, den causae efficientes, mit starrer, mechanischer Naturnothwendigkeit; sie regen die auf die Realisierung des Zweckes zu richtende Thätigkeit des Subjectes eben nur an, veranlassen, oder,

wie ihre sprachliche Bezeichnung ganz richtig lautet, „bewegen" das Subject zu einer bestimmten Thätigkeit, sie üben aber auf das Subject keinen unwiderstehlichen, absoluten Zwang: das Subject muſs überhaupt nicht einen bestimmten Zweck anstreben, d. h. es muſs überhaupt nicht wollen; es kann ferner sein Begehren modificieren, es von einem bestimmten Objecte oder Ziele ab und einem andern (selbst entgegengesetzten!) zuwenden, und vermag es dies nicht oder nicht mehr, hat es sein Begehren und Wollen nicht mehr in seiner Gewalt, dann ist dies eben schon ein abnormer Zustand, ein Symptom der Störung und Trübung der psychischen Gesundheit, positiver Unfreiheit.

Es sei hier bemerkt, daſs wir einer irrigen Auffassung des Begriffes „Motiv" und dessen Verhältnisses zum Wollen und Handeln unter anderem in dem wiederholt citierten Schriftchen Bräutigams: „Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens" begegnen. „Denken wir uns", sagt der Verfasser[1]), „daſs in dem Menschen verschiedene Motive, die Größen A, B, C . . . Z walten. Er schwankt hin und her, bis er endlich durch B bestimmt wird. Der Wille bildet sich, und die That erfolgt; diese letztere Größe **nöthigte** ihn schließlich, während die anderen ihn nur reizten". — Von einer wirklichen oder absoluten „Nöthigung" durch B — denn eine solche nehmen die Deterministen an — kann in der That nicht die Rede sein: wäre dies der Fall, woher erst das Hin- und Herschwanken des Menschen, d. h. der Proceſs des mit sich Zurathegehens, der Erwägung und Überlegung zwischen den angeführten Größen? Was mit wirklicher und mechanischer Nothwendigkeit geschieht, läſst ein solches „Schwanken" nicht zu. Zwar kann auch ein im labilen Gleichgewichte befindlicher Naturkörper hin- und herschwanken, bevor er die stabile Gleichgewichtslage wieder erlangt, ohne daſs er deshalb Wahl- oder Willensfreiheit besitzt, worauf sich auch Schopenhauer in der That beruft;[2]) aber dieses Hin- und Herschwanken eines Naturkörpers ist doch kein willkürliches, denkendes, bewuſstes, geht vielmehr unwillkürlich und rein mechanisch, demnach nicht frei vor sich; es ist kein Hin- und Herschwanken im Sinne eines wirklichen „Zweifelns" und spontanen „Zögerns",

[1]) a. a. O. S. 36.

[2]) Die zwei Grundprobl. S. 38.

dessen eben nur ein geistiges, vernünftiges Wesen fähig ist, kein thatsächliches „Überlegen" und „Erwägen", was er thun oder nicht thun solle, es ist ein rein mechanisches sich-Messen und Zusammenwirken mechanischer Kräfte und das schließliche Resultat ein durch die Kräfteverhältnisse prädeterminiertes: war die äußere Kraft, mit der die stabile Gleichgewichtslage des Körpers gestört wurde, größer als jene, durch welche sie war erhalten worden, so fällt der Körper *nothwendig* und *ausnahmslos*, während der Mensch sich *nicht* nothwendig durch die *an sich* stärkste der vorhandenen Vorstellungen bestimmen lassen muss und überhaupt den ganzen Process des „Hin- und Herschwankens" willkürlich in jedem Momente abbrechen kann, während das Hin- und Herschwanken des Naturkörpers fortdauert und fortdauern *muss*, bis das mechanische Gegenspiel der stetig und unveränderlich wirkenden entgegengesetzten Kräfte bis auf das mathematisch und physikalisch unmessbare Minimum in absoluter Gänze ausgeglichen ist. Hätte der mechanische Determinismus Recht, dann könnte es bei vollständiger Gleichheit der Größen A, B, C ... Z zu einem Entschlusse und Handeln gar nicht kommen, ebensowenig, als es zu einer Bewegung eines Körpers kommen kann, wenn auf ihn vollständig gleiche entgegengesetzte Kräfte einwirken, während die innere Erfahrung das Gegentheil lehrt. Es mag in diesem Falle die Wahl, der Entschluss schwer sein, aber er *kann* zustande kommen und kommt thatsächlich zustande, sei es auch nur dadurch, dass das Ich unter den vorhandenen gleichwertigen Motiven eines „nach Belieben", aufs „Gerathewohl", d. i. willkürlich herausgreift. Ist wirklich ein Motiv, für welches sich das Subject zuletzt entscheidet, *stets* das „stärkere", so ist es dies nicht nothwendig schon an sich und von vornherein, es ist vielmehr durch freies Zuthun des Subjectes, insbesondere durch Zuführung zahlreicher Hilfen, das stärkere erst *geworden*. Es ist auch keine glückliche Bezeichnung, von den übrigen „Größen" (außer B) zu sagen, sie „reizten" den Menschen nur. Der Reiz ist organisch-physiologischen Charakters, und gerade *seine* Wirkungen sind mehr oder weniger mechanisch, unwillkürlich, automatisch und in diesem Sinne nothwendig. A, C ... Z sind keine „Reize" (eine übrigens, wie wir schon oben[1]) sahen, von *Drobisch* entlehnte Bezeichnung),

[1]) S. 74.

sondern Vorstellungen, welche gleichfalls Objecte der Überlegung war und daher Motive werden konnten, während B, für welches la der Annahme das Subject sich schließlich entschied, wirklich zu Motive, zum Beweggrund, d. i. zum „Grunde", der es zum En schlusse „bewog", geworden ist.

Verlassen wir zwecks besserer Verdeutlichung des Gesagten da Gebiet der rein theoretischen Erörterung, und fassen wir einen con creten, in die äußere Erfahrung einschlägigen Fall ins Auge. An genommen, es handle sich einem Großstadt-Bewohner um die Ent scheidung bezüglich eines Landaufenthaltes während der heißen Jahreszei Muss er überhaupt eine derartige Entscheidung treffen, in der Sinne, dass das Gegentheil, d. i. das Verbleiben in der Großstad auch während der Sommerzeit, ihm schlechthin unmöglich wäre? – Gewiss nicht; die Ausführung des Entschlusses, zu bleiben, wä ihm vielleicht schwer und unangenehm, sie kostete ihm ein gewisse Maß von Selbstverleugnung und Selbstüberwindung, aber sie wä nicht absolut unmöglich. Wenn er nun wirklich an die Entscheidun geht, was thut er? Er besinnt sich und überlegt, indem er die ein zelnen ihm bekannten und in Betracht kommenden Sommerfrische durchgeht. Angenommen — seine Entscheidung fällt auf den Ort : Musste er sich gerade für diesen Ort entscheiden, derart, dass di Wahl anders überhaupt nicht ausfallen konnte? — Gewiss abermal nein. Zwar ist diese Entscheidung sicher keine motivlose; er wählt wegen der relativ größeren Nähe, der besonders lieblichen Lage, de geringeren Theuerung, die daselbst herrscht, des guten Eindruckes, de ein früherer Aufenthalt daselbst in ihm hinterlassen ꝛc.; aber vo einem absoluten Zwange, den X bei der Entscheidung auf de Wählenden ausübte, kann keine Rede sein, da dieser — allerding vielleicht abermals mit einer kleineren oder größeren Selbstüberwin dung — sich auch für jede andere der hier in Betracht kommende Sommerfrischen bestimmen konnte. Ähnlich verhält sich die Sac bei der Entscheidung betreffs der „Wahl" des Umganges, der Lectür der Wohnung, des Standes ꝛc.; und ganz analog ist auch der Vo gang bei der Entscheidung für eine der „Größen" A, B, C . . . Z denn diese bedeuten nicht ausschließlich bestimmte, specielle Vo stellungen, können vielmehr jedes überhaupt mögliche Wollensobje repräsentieren.

Aber selbst wenn das Subject bei einem bestimmten Gegenstande des Wollens verweilt, oder, was dasselbe, wenn eine bestimmte Vorstellung in das Stadium des Wollens eingetreten, determiniert diese Vorstellung als Motiv das Subject keineswegs mit absoluter Nothwendigkeit; ohne innere, freie Zustimmung kommt es auch jetzt noch nicht zur That; stets kann das Subject, deutlicher das durch die in der Seele vorhandene Summe der Vorstellungen repräsentierte Ich dieser aufstrebenden Vorstellung eine andere Vorstellung oder ganze Vorstellungscomplexe in der Form von Grundsätzen (Maximen) entgegenwirken lassen und so jene Vorstellung zurückhalten und auf das Niveau der übrigen herabdrücken; könnte dies aber das Ich nicht, würde es, statt die aufsteigende Vorstellung zu leiten und zu beherrschen, im Gegentheile von dieser beherrscht und mit absoluter Nothwendigkeit determiniert, dann wäre der Zustand des Subjectes eben — momentan oder habituell — abermals nicht mehr ein psychisch normaler, der ganze Vorgang wäre etwas für das Subject Fremdes, das Ich statt des actuellen Princips aller psychischer Thätigkeit ein passives, machtloses Werkzeug in der Hand einer einzigen Vorstellung, ja — es könnte ein „Wollen" gar nicht zustande kommen, weil es, wie wir oben sahen und wie auch der Determinismus zugibt, ein Wollen ohne appercipierendes Ich überhaupt nicht gibt. Die einzelne Vorstellung kann dadurch, dass ihr bei ihrem Aufsteigen Hemmungen und Hindernisse entgegentreten, zur Strebung werden, aber in den Zustand des Wollens kann sie ohne spontanes Zuthun des Ich nicht gelangen; dies behaupten, heißt eine einzelne Vorstellung, das Nicht-Ich, als das Ich selbst auffassen, heißt das Object der denkenden Erwägung und Überlegung mit deren Subjecte verwechseln, heißt einen constitutiven Theil des Ganzen zum Herrscher dieses Ganzen machen, was unberechtigt und unpsychologisch ist.

Sonach ist das Wollen nach allen seinen Begriff und sein Wesen ausmachenden Momenten und Thätigkeiten ein thatsächlicher und positiver Beweis der Willens- als Wahlfreiheit des Menschen. Selbst die Vertheidiger des absoluten psychischen Determinismus reden vom Wollen und den mit ihm zusammenhängenden seelischen Functionen in einer Weise, welche nur unter dem Zugeständnisse der Wahl- oder Willensfreiheit in dem von uns vertheidigten Sinne verständlich

ist und Berechtigung hat. „Die Erwägung", sagt Volkmann[1]) „formt häufig die Begehrung in eine Nichtwollung (nolitio), die Verabscheuung in eine Wollung um, so dass die Klage nur zu berechtigt erscheint: dem Wollen bereite nichts mehr Schaden, als Übereilung in der Erwägung". Wenn wirklich die einmal vorhandene Vorstellung das Wollen mit absoluter Nothwendigkeit determiniert, wenn der Entschluss lediglich das unabänderliche Ergebnis der vorhandenen Vorstellungsverhältnisse, und kein selbständiges und selbstmächtiges Princip den psychologischen Mechanismus leitet und beherrscht, — wie ist eine Erwägung als denkende Verarbeitung der Begehrung, wie eine solche Umwandlung der vorhandenen Begehrung in ihr gerades Gegentheil erklärlich? „Durch das Wollen", bemerkt derselbe Psycholog,[2]) „erhebt sich das Ich zum Herrn des Nichtich: die Subjecte und Objecte der Außenwelt verlieren ihre Selbständigkeit und treten als Werkzeuge in den Dienst unserer Begehrungen". Sind denn nun aber die „Subjecte und Objecte der Außenwelt" das einzige „Nichtich", dem gegenüber das Ich des Wollens seine Herrschaft bethätigt? Sind es nicht mindestens ebenso häufig die Vorstellungen der Seele selbst? Und wenn nun auch diese dem Ich gegenüber ihre Selbständigkeit verlieren und in den Dienst desselben treten, manifestiert sich da nicht die Freiheit und Unabhängigkeit dieses Ich, seine Verschiedenheit von diesen Vorstellungen als Objecten des Wollens? Wenn ferner derselbe Autor das Verhältnis des Begehrens des Zweckes zu jenem des Mittels dahin präcisiert, dass er sagt: „finis movet"[3]) — liegt darin nicht das Zugeständnis, dass der Zweck die denkende Aufsuchung der entsprechenden Mittel eben nur veranlasst und hervorruft, zu dieser Aufsuchung nur bewegt, nicht aber „zwingt", d. h. dass ich nur dann, unter der Bedingung und Voraussetzung die Mittel suchen und finden muss, wenn ich einen bestimmten Zweck erreichen will oder soll? „Gut oder böse", bemerkt Drobisch,[4]) „wird der Wille dadurch, dass ihm eine Überlegung vorangegangen ist, in welcher zwischen mancherlei möglichen Arten zu wollen eine Vergleichung angestellt, und entweder

[1]) a. a. O. II. Bd. S. 448.
[2]) das. S. 449.
[3]) a. a. O. II. S. 441.
[4]) Psychol. S. 184.

infolge oder auch ungeachtet derselben eine Wahl getroffen, d. h. eine dieser Vorstellungen von dem möglichen Wollen zum wirklichen Wollen gemacht worden ist". Wenn nun der Wollende sich bewusst ist, dass ihm mancherlei Wollensarten möglich sind, wenn er zwischen denselben eine Vergleichung anstellt und schließlich eine Wahl trifft, welche auch gegen das Ergebnis der Vergleichung ausfallen kann, — beweist das nicht alles zur Evidenz die Indeterminiertheit des Wollenden, seine Selbstbestimmung, seine Wahl- oder Willensfreiheit? Und noch einige andere deutliche Geständnisse desselben Autors seien hier angeführt: „Der Wille geht der That voraus, aber nicht als ein bloßes Vorzeichen, sondern als vorherbestimmender Urheber, welcher weiß, dass jene in seiner Macht steht, dass er sie machen kann".[1]) „Darin,[2]) dass jedem Momente der Überlegung ein gleicher Zutritt gestattet ist, dass während dieses Zustandes keiner Vorstellung von einem künftigen Wollen erlaubt ist, anders denn als bloße Vorstellung aufzutreten, dass jedes Begehren sogleich durch die Macht der Reflexion unterdrückt wird, liegt die Bürgschaft, dass der so Überlegende das Gute ebensowohl als das Böse wählen kann". „Es ist (bei der Überlegung und Wahl) vor allem nöthig, dass wir die Stimme der Begierde und des Gewissens vernehmen; beide sind also innere Wahrnehmungen, zu deren Möglichkeit eine appercipierende Vorstellungsmasse gehört, die das Subject repräsentiert. Noch enthalten wir uns der Entscheidung, der Bevorzugung oder Verwerfung, der Unterstützung und Theilnahme; die Vorstellungen, die sich mit jenen verbinden könnten, werden daran verhindert und also beherrscht, und diese Selbstbeherrschung wird innerhalb der appercipierenden Vorstellungsmasse stattfinden. Ohne alles Zuthun setzen sich nun die Vorstellungen des möglichen Wollens mit ihren Gründen und Gegengründen in dasjenige Gleichgewicht, das durch die Natur der Sache, d. i. den Inhalt der Vorstellungen, das Vorgestellte, bestimmt ist, die Erwägung geht zu Ende, und das Gewichtvollere verdunkelt das Gehaltlosere, die Wahl fällt auf jenes. Nun erst wird der zurückgehaltenen Vorstellungsmasse der Antheil gegönnt, der entweder darin besteht, dass sie sich das Gewählte aneignet, es durch Grundsätze, Maximen, frühere Vorsätze unterstützt und zur That fördert,

[1]) das. S. 246.

[2]) das. S. 259.

oder auch durch entgegengesetztes Wollen es dennoch verwirft. Das Subject entscheidet sich also für oder wider das Resultat der Wahl".[1]) Selbst Herbart erklärt: „Es wird nicht immer erfordert, dass die Vorstellung im Zustande des Begehrens sei (um eine Bewegung der Glieder des Leibes hervorzubringen), sondern sie wird ohneweiters begleitet vom Handeln; so bei den Thieren und bei Kindern; erst der Erwachsene weiß sich zurückzuhalten durch die Einwirkung anderer Vorstellungsmassen";[2]) womit gleichfalls der rein mechanische Charakter des Vorgangs negiert und die Spontaneität und Freiheit des Processes direct zugegeben wird; und es bedarf demnach wahrlich nicht der Annahme eines „Vermögens, durch ein inneres Zauberwort jedes Wollen starr zu machen",[3]) um die Willensfreiheit des Menschen in dem in Rede stehenden Sinne zu begreifen und zu rechtfertigen.

Endlich ist das Gewissen des Menschen und die damit im Zusammenhange stehenden Thatsachen des innern Bewusstseins und der unmittelbaren Erfahrung ein weiterer Beweis der menschlichen Willensfreiheit im Sinne des relativen Indeterminismus. Die Thatsache des Gewissens ist eine allgemeine und unleugbare. Zwar kann der Inhalt des Gewissens bei verschiedenen Individuen und Völkern verschieden sein, da dieser Inhalt offenbar durch die Erkenntnis und Auffassung des Sittengesetzes bedingt sein wird, und da auch bei richtiger Erkenntnis dieses Gesetzes die Anwendung desselben auf specielle Fälle eine verschiedene, beziehungsweise irrige sein kann. Aber dies hebt die Thatsache des Gewissens nicht auf. Das Gewissen ist die praktische Vernunft, durch welche der Mensch sich an das objective, seiner Willkür entrückte und daher absolut verpflichtende und unveränderliche Sittengesetz gebunden erkennt, die Beurtheilung des sittlichen Wertes und Charakters seines Wollens und Handelns, das Bewusstsein dessen, was er thun und lassen soll oder darf. Somit fühlt sich der Mensch durch sein Gewissen als freien Urheber seines Wollens und Handelns und für dasselbe verantwortlich. Indem das Gewissen vor der Handlung gebietend und verbietend, anrathend oder abmahnend auftritt, weiß der Mensch nicht nur, dass er dieser

[1]) a. a. O. S. 263.

[2]) Psychol. S. 175.

[3]) Volkmann, a. a. O. II. S. 458.

Forderung seines Gewissens entsprechen *soll*, sondern auch, dass er ihr entsprechen *kann*; denn die Vernunft könnte ihm die betreffende Handlung nicht gebieten, wenn er sie nicht vollbringen, und sie nicht verbieten, wenn er sie nicht unterlassen könnte: „du kannst, weil du sollst!" Darum das Gefühl der Freude und Selbstbefriedigung, wenn er der Forderung seines Gewissens entsprochen, wie andererseits der Stachel der Reue und bittern Selbstvorwurfes, wenn er diese Stimme seines Innern ignoriert und ihr entgegengehandelt. Dies alles aber bestätigt unwiderleglich, dass der Mensch frei ist, dass er, wie er gehandelt *hat*, handeln oder nicht handeln *sollte* und *wollte*, aber nicht handeln *musste*. Der Determinismus, er mag in welcher Form immer auftreten, vermag die angeführten Thatsachen *nicht* zu erklären, ohne mit seinem eigenen Principe in Widerspruch zu gerathen: er wird nie im Stande sein, uns verständlich zu machen, wie jemand für etwas, was er infolge einer unabweisbaren Nothwendigkeit vollbrachte, für etwas, dessen Ausführung er nicht unterlassen konnte, sich verantwortlich fühlen, wie er nach dessen Vollbringung Freude oder Scham und Reue empfinden kann: *Freiheit und Gefühl der Verantwortlichkeit sind Correlate, die einander bedingen und voraussetzen*, als solche aber auch sich gegenseitig rechtfertigen und erklären. In der Selbstbefriedigung wie in der Selbstanklage und Selbstverurtheilung und der darauf folgenden Scham und Reue des handelnden Subjectes bezieht dieses die That und deren Folgen auf sich selbst als den eigentlichen Grund und freien Urheber zurück: diese Zurückbeziehung der That schließt am Subjecte ab und geht nicht darüber hinaus — auf ein Anderes, Fremdes, vom Ich Verschiedenes; und das Ganze wäre unbegreifliche Täuschung, unser Selbstbewusstsein ein trügerisches und lügenhaftes, die Selbstbefriedigung wie Selbstanklage eine thörichte, nichtige und grundlose, wenn dem nicht *in Wirklichkeit* so wäre, wenn dem allgemeinen und ausnahmslosen und in diesem Sinne *psychologisch* und *subjectiv nothwendigen* Vorgange nicht das objectiv-reale Verhältnis entspräche.

Noch mögen zu dem eben gelieferten Beweise der Willensfreiheit des Menschen einige kurze Bemerkungen beigefügt werden, welche zum Theile allerdings schon früher und nebenbei waren gemacht worden. Zunächst muss betont werden, dass die Wahl- oder Willensfreiheit, welche dem Menschen als Vernunftwesen zukommt, noch nicht

die wahre sittliche Freiheit, die Willensentschiedenheit für das Gute ist, die uns in einem späteren Abschnitte beschäftigen wird, sondern eben nur der Keim und Ansatz, die Voraussetzung und Bedingung derselben, da ohne die Wahlfreiheit, d. h. unter Voraussetzung der Determiniertheit des Menschen eine freigewollte Handlung und daher wahre Sittlichkeit (allerdings auch Unsittlichkeit) desselben überhaupt unmöglich wäre. Die Wahlfreiheit kann vielmehr auch missbraucht werden, der Mensch kann auch der Lockung der Begierde folgen, statt sich für die Forderung der Vernunft zu entscheiden, das Freigewollte und Vollbrachte kann auch sittlich verwerflich sein. Wenn Drobisch[1]) (wie wir dies früher auch bei Volkmann gesehen) die Wahlfreiheit oder Willkür (das liberum arbitrium) als „Unfreiheit" bezeichnet und darum dieselbe leugnet, so ist diese Bezeichnung missverständlich, ungerechtfertigt und in gewissem Sinne anticipierend. „Der Handelnde", sagt er, „ist frei, wenn er fähig ist, durch Gründe (Beweggründe) bestimmt zu werden, unfrei aber, wenn er, der Gründe ungeachtet, so handelt, wie er, vermöge seiner Abhängigkeit von Leidenschaften, muss. Willkür ist also Unfreiheit . . ." Lässt sich denn ein Mensch, der unter verschiedenen gleichzeitigen und gleichmöglichen Vorstellungen, Mitteln oder Zwecken seines Wollens und Handelns sich für einen derselben entscheidet, weil ihm dieser mehr zusagt als ein anderer oder als sein Gegentheil, der also von seiner „Wahlfreiheit" Gebrauch macht, nicht auch durch Gründe (Beweggründe) bestimmen, wenngleich freilich diese „Bestimmung" keine absolut nothwendige und unabweisbare ist? Müssen denn diese „Beweggründe" nothwendig und immer unsittlicher Natur sein? Der Fall, dass jemand „der Gründe ungeachtet" (soll heißen: „der Vernunft- oder sittlichen Gründe", da auch der Egoist, der Unsittliche, der Betrüger 2c. aus „Gründen" handelt) „so handelt, wie er, vermöge seiner Abhängigkeit von Leidenschaften, muss" — dieser Fall ist schon ein ganz anderer, eigenthümlicher und specieller. Allerdings macht die Leidenschaft unfrei, und ein ihr Ergebener „muss" dieser Leidenschaft gemäß handeln, wenngleich auch dieses „müssen", wie sich aus der späteren diesfälligen Erörterung ergeben wird, kein absolut nothwendiges ist; aber wer von seiner Wahlfreiheit einen schlechte

[1]) Psychol. S. 264.

Gebrauch macht, thut dies doch nicht stets „vermöge seiner Abhängigkeit von Leidenschaften", da die Begierde erst allmählich und unter gewissen Voraussetzungen und nicht ohne freies Zuthun des Subjectes zur Leidenschaft auswächst. Darum ist Willkür an sich noch nicht Unfreiheit; darum geht der Schlusssatz: „Willkür ist also Unfreiheit" über die Materie der Vordersätze hinaus, er beweist zuviel, somit nichts, und sollte vielmehr richtig lauten: „Willkür (Wahlfreiheit) führt also zur Unfreiheit, **wenn** sie fortgesetzt und durch eigene Schuld zum sittlich Bösen missbraucht wird".

Sodann muss zur Vermeidung eines — wie wir soeben sahen — gerade hier möglichen und häufigen Missverständnisses nochmals hervorgehoben werden, dass die „Wahlfreiheit" des Menschen keine absolute ist, sondern eine relative, beschränkte. Abgesehen davon, dass das Wollen stets eine Vorstellung als Inhalt und Ziel des Wollens voraussetzt, sind wir nicht „frei" in dem, was wir auf sittlichem Gebiete wollen **sollen**, sondern eben nur in dem, was wir wirklich und thatsächlich wollen. Sowie wir in unserem theoretischen Denken nicht absolut frei, wie wir vielmehr abhängig sind von über uns stehenden und objectiv und ausnahmslos geltenden Gesetzen des Denkens, so sind wir auch bezüglich des praktischen Denkens, des Wollens, von sittlichen Normen abhängig, die, über uns stehend und der subjectiven Willkür entrückt, uns als kategorischer Imperativ zurufen: „Das sollst du, das sollst und darfst du nicht!" Aber dieses „Sollen" ist eben kein naturnothwendiges „Müssen", es involviert vielmehr nur eine moralische Nothwendigkeit, eine Pflicht, welcher zu entsprechen oder nicht zu entsprechen der Selbstbestimmung und freithätigen Entscheidung des Subjectes anheimgestellt bleibt. Auch insofern ist die Willensfreiheit des Menschen nur eine relative, beschränkte, als sie selbst bei geistig normal entwickelten Menschen nicht stets vollkommen zur Bethätigung und Verwirklichung gelangt, dass sie bei verschiedenen Subjecten einen verschiedenen Umfang hat, und selbst in den verschiedenen Wollenssphären desselben Subjectes verschiedene Grade aufweist; selbst körperliche Einflüsse und Zustände können sie beeinflussen und beeinträchtigen und haben diese Wirkung häufig in der That.

Ebensowenig widerspricht die Wahl- und Willensfreiheit — wie gleichfalls schon früher des nähern gezeigt wurde — dem Denkgesetze

des Grundes, da dieses für jedes Geschehen eben nur überhaupt eine zureichende Causalität verlangt, ohne diese Causalität näher zu präcisieren und da außer und über den mechanischen Natur-Causalitäten auch den Finalursachen Realität zukommt. Auch „Beweg"gründe sind eben Gründe, auch „Zweck"ursachen Ursachen, nur mit dem Unterschiede, dass sie nicht gleich den äußeren Naturursachen mit mechanischer und absoluter Nothwendigkeit wirken, — eine Eigenschaft, die eben zum Wesen und Begriffe der „Freiheit" gehört, ohne welche es eine „Freiheit" überhaupt nicht gäbe und durch welche sich das Gebiet der Freiheit als ein besonderes, höheres, über dem starren Naturmechanismus stehendes und diesen vielfach beherrschendes und modificierendes charakterisiert. Darum ist freies Wollen nie ursachlos, vielmehr stets auf Motiven beruhend und eben nur dadurch ausgezeichnet, dass das Ich die Entscheidung freithätig fällt und so gewissermaßen das letzte Wort spricht, die höchste Instanz repräsentiert. Wir wären im Gegentheile nicht frei im positiven Sinne des Wortes, wenn wir auf innere oder äußere Einwirkungen nicht bewusst reagierten; wir wären in diesem Falle vielmehr bloße Maschinen und geistige Automaten, es geschähe dann etwas in uns und mit uns, aber nicht von uns und durch uns. So erklärt eigentlich erst der relative Indeterminismus die innere Wahrheit und Berechtigung des: „Ich" will; so versöhnt nur diese Theorie die Wissenschaft mit Bewusstsein und Praxis, mit Erfahrung und Geschichte; so widerstreitet die Wahlfreiheit, richtig gefasst, dem Causalgesetze nicht nur nicht, setzt dessen Geltung vielmehr voraus; ohne Geltung des Causalgesetzes könnten auch keine Motive auf das Ich einwirken und ein Wollen und sich-Entschließen wäre überhaupt unmöglich.

Hier entsteht noch die Frage, welche Bedeutung jener „Nothwendigkeit" beizulegen sei, mit der der Mensch bez. dessen Wille stets nach dem „Guten" und nach „Glückseligkeit" strebt, eine Nothwendigkeit, welche insbesondere von Vertretern der scholastischen Philosophie mit Nachdruck betont wurde. Der Grund dieser Erscheinung liegt wohl hauptsächlich in dem Umstande, dass letztere wie in logischen und metaphysischen so auch in ethischen Grundfragen gerne und häufig Aristoteles folgen, welcher in seiner Ethik die Eudämonie, die an den Besitz des Guten und der Tugend unmittelbar und nothwendig sich knüpfende Glückseligkeit als das allgemeine Ziel des

Menschen, als das dem Menschen als solchem eigenthümliche Werk hinstellt.[1]) Aristoteles versteht unter dem „Guten" vor allem das sittlich Gute, die von der vernünftigen Einsicht geleitete Thätigkeit des Menschen, welche daher mit der Tugend geradezu identisch ist;[2]) doch schließt er auch die natürlichen und irdischen Güter nicht aus, erklärt vielmehr einen hinlänglichen Besitz an äußeren Gütern als nothwendig zur Bethätigung und Ausübung der Tugend und damit zur vollen Glückseligkeit.[3])

Fassen wir nun das Gute und den Eudämonismus, nach dem der Mensch nach der Auffassung der an Aristoteles sich anschließenden Scholastiker „mit Nothwendigkeit" strebt, im objectiven und ethischen Sinne, so wird wohl von keiner Seite behauptet, diese Nothwendigkeit sei eine allgemeine, absolute, unabweisbare und ausnahmslose, da diesfalls ein Nichtanstreben des sittlich Guten, der Tugend, seitens des Einzelnen, sowie das sittlich Böse geradezu unmöglich und unerklärlich wäre; der Mensch ist als Vernunftwesen allerdings ein sittliches Wesen, als solches ethischer Ideen und Handlungen fähig und er ist sich der Pflicht, nach Sittlichkeit zu streben, bewusst, aber diese Pflicht involviert nur eine moralische Nothwendigkeit, ein Sollen, das, um realisiert zu werden, ein freies Wollen fordert und voraussetzt.

So erübrigt nur, das „Gute" und die „Glückseligkeit, nach der der Mensch stets strebt", in der subjectiven und natürlichen Bedeutung dieser Begriffe zu nehmen, in dem Sinne, dass der Mensch stets und nothwendig nach dem strebt und verlangt, was für ihn ein Gut ist oder ihm als Gut erscheint, und dessen Besitz ihn glückselig zu machen verspricht. So aufgefasst fällt dieses „nothwendige Streben" mit der Theorie des „Triebes nach Glückseligkeit" der älteren Psychologie zusammen, insofern dieser Trieb als die allgemeine und natürliche Richtung des gesammten Begehrungsvermögens bezeichnet wurde.

Wir sehen hier von der Frage nach der Berechtigung zur Annahme eines besonderen „Glückseligkeitstriebes" als für unsere Sache irrelevant ab; die neuere Psychologie kennt nämlich einen solchen

[1]) Eth. Nic. I. 6, X. 7.
[2]) Eth. Nic. II. 5.
[3]) Ibid. I. 11.

Trieb nicht; sie sieht in der „Glückseligkeit" ein „Abstractum, das schon darum die Begehrungen nicht veranlassen kann, weil die Meisten von ihm gar nichts wissen und diejenigen, die von ihm wissen, geneigt sind, die Glückseligkeit dem einzelnen Genusse zu opfern";[1]) sie unterscheidet physische oder sinnliche und psychische oder geistige Grundtriebe, und sie rechnet zu den ersteren insbesondere den Selbsterhaltungstrieb als Nahrungstrieb, Erhaltungs- und Vertheidigungstrieb, den Bewegungstrieb und den Geschlechtstrieb, zu den letzteren den Erkenntnistrieb, den Mittheilungs- und Geselligkeitstrieb, den Ehrtrieb, den Trieb nach Ansehen, Besitz und Herrschaft 2c.; aber, wie erwähnt, ob der Mensch einen besonderen „Trieb nach Glückseligkeit" besitzt, darauf kommt es hier gar nicht an; die Thatsache steht ja doch fest, dass der Mensch in der Regel bestrebt ist, das, was er als Gut erkannt, zu erlangen, sein Wohlsein und Wohlbefinden zu sichern und zu mehren, seine Lebenslage zu bessern, kurz seine „Glückseligkeit" im allgemeinen zu fördern, — ein Streben, das von der im Menschen tief wurzelnden Selbst- und Eigenliebe geradezu untrennbar ist und als eine Folgewirkung derselben erscheint; wer also zu den vielen im Menschen schlummernden Trieben noch einen besondern „Glückseligkeitstrieb" annimmt, hat eben nur jene unleugbare Thatsache statuiert und durch einen besondern Namen fixiert, was weder unlogisch noch unpsychologisch ist; denn ist „Glückseligkeit" ein Abstractum, so ist es z. B. „Ehre" nicht minder, und sind jene, welche von einer Glückseligkeit wissen, zumeist geneigt, sie dem einzelnen Genusse zu opfern, so gilt dies analog auch von der Ehre als Inbegriff des innern, sittlichen Wertes des Menschen, als „Ehrenhaftigkeit", und als Anerkennung derselben von Seite der Welt, und doch wird ein „Ehrtrieb" ohne Bedenken angenommen; aber darauf kommt es an, ob dieses Streben, oder, wenn man will, dieser „Trieb" nach dem Guten und nach Glückseligkeit derart zwingend ist, dass die Nothwendigkeit, mit der er sich geltend macht, als eine absolute bezeichnet werden muss, als eine solche, welche das Streben überhaupt und in einer bestimmten Richtung schlechthin determiniert und ihm keinen Raum zu freier Bethätigung lässt. Dies ist nun keineswegs der Fall, weil eine solche Behauptung mit dem Wesen und der

[1]) Volkmann, a. a. O. II. S. 427.

psychologischen Bedeutung des „Triebes" überhaupt unvereinbar wäre. Mögen die Definitionen des „Triebes" noch so mannigfach von einander abweichen, stets kommen sie darin überein, dass der Trieb als ein in der Natur des Menschen gelegener bleibender Grund zu einem Begehren (oder Verabscheuen) aufzufassen ist, das seiner Art nach, nicht aber dem Objecte nach bestimmt ist. Seine Grundlage hat der Trieb in unangenehmen Empfindungen und dunklen Vorstellungen, welche vage Unlustgefühle und das allgemeine, unbestimmte Streben erzeugen, die unbehagliche Gemüthslage in eine behaglichere zu verwandeln, ohne dass das Subject sich klar bewusst wäre, welches Mittel hiezu zu ergreifen, welcher Weg einzuschlagen wäre. So ist der Trieb an sich blind und unbestimmt; der Nahrungstrieb z. B. ist auf Nahrung überhaupt, nicht aber auf den Genuss dieses oder jenes Nahrungsmittels gerichtet. Der Trieb wird zum „Begehren", wenn sich die vorhandene Spannung oder Beklemmung und das diesem Zustande entsprechende unangenehme Gefühl in bestimmte Bewegung umsetzt, die Richtung auf ein bestimmtes Object nimmt. So erhält der Trieb seinen Namen und seine praktische Bedeutung erst durch die Begehrung, in der er sich äußert; „der Trieb ist das Wirksame, das Treibende der Begehrung, das zur Vollendung, zur Entfaltung strebt, die Begehrung vollendeter Trieb".[1]) Da nun keine Begehrung, wie wir oben gezeigt, ein Wollen und Endwollen an sich mit absoluter Nothwendigkeit zur Folge hat, so vermag auch der Trieb an sich das Wollen nicht absolut zu determinieren; allerdings äußert er sich fordernd, in gewissem Sinne und bis zu einem gewissen Maße nöthigend, weil ihm ein Mangel, ein Bedürfnis zugrunde liegt, das sich nicht ohneweiters abweisen läßt, das seinen Ausgangspunkt in der Menschennatur hat und Befriedigung sucht; aber geradezu und unmittelbar **bewirkt** wird die Handlung durch die Triebe **nicht**, sie verleihen nur der Vorstellung des Begehrten ihre Bewegungstendenz und erheben sie dadurch zur begehrten Vorstellung, welche ihrerseits zum Motive und eigentlichen Bestimmungsgrunde erst durch einen entsprechenden Act des Wollens wird, das zudem zwischen den verschiedenen oft einander bekämpfenden Trieben und ihren Anforderungen

[1]) Drbal, Emp. Psychol. S. 258.

entscheidet. Selbst die so mächtigen physischen Triebe: der Nahrungstrieb, Geschlechtstrieb, Vertheidigungstrieb ꝛc. können durch den Willen, dessen Energie auch hier Übung mehrt und stählt, beherrscht und geleitet, ja es kann ihnen die Befriedigung überhaupt auf längere oder kürzere Zeit oder selbst für immer versagt werden; so kann der Mensch auch das Streben nach dem individuell Guten und nach persönlicher Glückseligkeit lenken und modificieren, er kann Unlust begehren und Lust verabscheuen — die sinnliche Lust, die der sittliche Character verabscheut, hört darum keinen Augenblick auf, als Lust, also als ein Gut vorgestellt zu werden, und die Operation, die der Kranke begehrt, ist und bleibt für ihn ein malum[1]) — wenn er allerdings auch in der Regel nur das begehrt, was ihm Lust, verabscheut, was Unlust in Aussicht stellt, ja er kann auf Erwerbung individuellen Glückes und Gutes überhaupt oder zu Gunsten eines Dritten opferwillig und sich selbst verleugnend verzichten. — So beweist die in Rede stehende Lehre von einem „nothwendigen" Streben des Menschen nach dem Guten und nach Glückseligkeit nicht den psychischen Determinismus, den sie zur Voraussetzung hat und zu dem sie consequent führt und führen muss, mit dem dann aber auch Freiheit als Wahlfreiheit unverträglich wäre, und sie widerlegt nicht die relative Indeterminiertheit, mit der die Wollensacte des Menschen vor sich gehen. Übrigens ist Trieb ein verwandter Begriff zu „Instinct", und es wird sich noch weiter unten Gelegenheit geben, zu zeigen, dass der Mensch auch seinen Instincten gegenüber nicht macht- und willenlos dasteht.

Die hohe praktische Wichtigkeit der in Behandlung genommenen Frage wird es rechtfertigen, wenn am Schlusse dieses Abschnittes noch einige Einwendungen Schopenhauers gegen die Wahlfreiheit zurückgewiesen werden, weil hiedurch die Überzeugung von der Richtigkeit unserer Auffassung und von der Irrthümlichkeit der gegnerischen Theorieen nur gefestigt werden kann. Schopenhauer bezeichnet die Theorie der Wahlfreiheit als „unhaltbaren Mittelweg" zwischen dem absoluten Indeterminismus und dem absoluten Determinismus, als eine „Halbheit". „Denn[2]) sobald wir einer gegebenen Kraft Causalität zugestanden haben, also erkannt haben, dass sie wirkt, so bedarf

[1]) Vgl. Vollmann, a. a. O. II. S. 412.

[2]) Die beiden Grundprobl. S. 15.

es, bei etwaigem Widerstande, nur der Verstärkung der Kraft nach Maßgabe des Widerstandes, und sie wird ihre Wirkung vollenden. Wer mit 10 Dukaten nicht zu bestechen ist, aber wankt, wird es mit 100 sein, u. s. f." — Allein Schopenhauer unterlässt es, stichhältige Gründe *dafür* anzuführen, dass dieser Mittelweg in der That eine unhaltbare Halbheit sei; nicht jeder Mittelweg ist als solcher schon falsch und inconsequent, und gerade zwischen extremen Auffassungen liegt die Wahrheit so häufig in der Mitte. Dass es bei etwaigem Widerstande gegen eine Kraft nur der Verstärkung derselben bedarf, um den Widerstand zu überwinden, ist an sich allerdings richtig; aber Schopenhauer vergisst, dass diese „auf den Willen wirkende Kraft", d. i. das Motiv, sich *nicht selbst* beliebig zu verstärken vermag, dass sie vielmehr von den appercipierenden Vorstellungsmassen des Ich geleitet und reguliert wird und dass dieses Ich seinerseits selbst eine *Gegenkraft* repräsentiert, welche einer weiteren spontanen Verstärkung durch Herbeiführung von „Hilfen" fähig ist, daher unter normalen Verhältnissen einer einzigen entgegenwirkenden Vorstellung keineswegs unterliegen *muss*. Einem Bestechungsversuche mit 10 Dukaten gegenüber „*muss*" der, an dem dieser Versuch geübt wird, nicht wanken, und *wenn* er wankt, so geschieht es nicht ohne seine Schuld und sein freies Zuthun; wer fest entschlossen ist, sich nicht bestechen zu lassen, auf den wird die Wirkung der 10 Dukaten ebenso gleich Null sein, wie die Wirkung einer beliebig hohen Summe.

Ebenso falsch und missverständlich sind jene weiteren von Schopenhauer angeführten Beispiele, durch die er seine materialistische und deterministische Freiheitslehre zu stützen wähnt. „Denken wir uns", sagt Schopenhauer[1]), „einen Menschen, der, etwa auf der Gasse stehend, zu sich sagte: ‚Es ist sechs Uhr abends, die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehen; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehen zu sehen; ich kann auch ins Theater gehen; ich kann auch diesen oder aber jenen Freund besuchen; ja ich kann auch zum Thore hinauslaufen, in die weite Welt und nie wiederkommen. Das alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu

[1]) Die beiden Grundprobl. S. 44 ff.

meiner Frau.' Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: ‚i
kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), i
kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stromes), i
kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasse
fall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich i
Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwind
(ja! bei 80° Wärme); thue jedoch von dem allem jetzt nichts, sonde
bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche.' Wie d
Wasser jenes alles nur dann kann, wenn die bestimmenden Ursach
zum einen oder zum andern eintreten: ebenso kann jener Mens
was er zu können wähnt, nicht anders, als unter derselben Bedingun
Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber mu
er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Ur
stände versetzt ist . . . Sein ‚ich kann dies wollen', ist in Wahrh
hypothetisch und führt den Beisatz mit sich: ‚wenn ich nicht lieb
jenes andere wollte'; der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. -
Kehren wir zu jenem aufgestellten, um 6 Uhr deliberierenden Mensch
zurück und denken uns, er bemerke jetzt, dass ich hinter ihm ste
über ihn philosophiere und seine Freiheit zu allen jenen ihm mö
lichen Handlungen abstreite; so könnte es leicht geschehen, dass er, u
mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gera
mein Leugnen und dessen Wirkung auf seinen Widerspruchsgeist d
ihn dazu nöthigende Motiv gewesen. Jedoch würde dasse
ihn nur zu einer oder der andern von den leichteren unter d
oben angeführten Handlungen bewegen können, z. B. ins Theat
zu gehen; aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die we
Welt zu laufen: dazu wäre dies Motiv viel zu schwach."

Ganz offenbar könnte das Wasser, wenn es sprechen könn
nicht sagen: ‚ich thue von all dem Angeführten jetzt nichts, sonde
bleibe freiwillig (!) ruhig und klar im spiegelnden Teiche', sonde
es müsste sein Geständnis lauten: ‚Da ich eine träge, unfreie, v
nunft- und leblose Masse bin, so kann ich nicht selbst spontan me
gegenwärtige Lage und meinen Zustand ändern, bleibe vielmehr n
dem Gesetze der Beharrlichkeit darin so lange, als nicht durch e
äußere von mir verschiedene Kraft eine diesfällige Veränderung h
beigeführt wird, und von dem so mit mir bewirkten Zustande wi
wieder ganz dasselbe gelten. Ich „will" nicht, weil ich, unter

unbedingten und ausschließlichen Herrschaft eines starren Naturgesetzes stehend, eines Wollensactes überhaupt nicht fähig bin, sondern ich *muss*'. Ganz anders der Mensch. ‚Ich kann', so wird seine Erklärung lauten, ‚allerdings nur wollen, was Gegenstand meines Vorstellens gewesen, und die diesfällige Vorstellung wird auf meinen Willen als Motiv wirken; aber ich *muss* mich von diesem Motive nicht zum Willensentschlusse drängen lassen; *wenn* es geschieht, geschieht es eben freiwillig, wenngleich nicht grundlos, und ich bin mir bewusst, dass mir auch ein *anderes* Wollen, als das gegenwärtige, möglich wäre. Allerdings kann ich zwei oder mehre entgegengesetzte und daher einander negierende und ausschließende Handlungen nicht *gleichzeitig* wirklich wollen, da ein specifischer effectiver Wollensact und der daraus hervorgehende Entschluss jeweilig sich offenbar eigentlich nur auf *ein* Object beziehen kann; aber die Wahlfreiheit besteht auch gar nicht in der Fähigkeit eines gleichzeitigen Wollens entgegengesetzter Dinge, sondern in der Freiheit der Wahl *irgend eines* (*beliebigen*) unter zwei oder mehren verschiedenen oder entgegengesetzten Objecten. Ich entscheide mich zwar gewöhnlich für das, was ich *lieber will*, d. h. was mir mehr zusagt als ein anderes; und handelt es sich um zwei Güter, von denen das eine einen höheren *sittlichen* Wert repräsentiert, dann *soll* ich mich sogar für dieses höhere Gut entscheiden, da ich im gegentheiligen Falle gegen meine Vernunft und gegen das Dictat meines Gewissens handeln würde, was unsittlich wäre; aber ich *muss* mich eben dafür nicht entscheiden, und es steht in meiner Gewalt, den schon gefassten diesfälligen Entschluss aufzugeben und mein Wollen irgend einem andern möglichen Objecte zuzuwenden. Demnach hebt das „lieber Wollen" eines bestimmten Objectes das „Wollenkönnen" eines andern Objectes in keiner Weise auf'. Es ist ebenso falsch und missverständlich, dass die Leugnung der Freiheit seitens eines über den gedachten Menschen Philosophierenden für diesen das „*nöthigende* Motiv" gewesen, eine der angeführten Handlungen auszuführen, um die Willensfreiheit zu beweisen. Gewiss war es ihm möglich, auf diesen Beweis einfach zu verzichten; wenn er diesen Beweis also dennoch lieferte, so that er es nicht, weil er schlechthin und unweigerlich *musste*, sondern weil er *wollte*, d. h. weil es ihm also beliebte. Und kann Schopenhauer wirklich mit solch apodictischer Gewissheit behaupten, das Motiv,

die Willensfreiheit thatsächlich zu beweisen, „würde diesen Mensch **nur** zu einer oder der andern von den *leichteren* unter den ob angeführten Handlungen bewegen können", z. B. **nur** dazu, i Theater zu gehen, während es für eine Reise in die Welt zu schw wäre?

Ebenso unrichtig ist, was Schopenhauer in einem andern B spiele zu Gunsten der deterministischen „Freiheits"lehre anführt. „ meint mancher irrig[1]), indem er ein geladenes Pistol in der Ha hält, er könne sich damit erschießen. Dazu ist das wenigste je mechanische Ausführungsmittel, die Hauptsache aber ein überaus star und daher seltenes Motiv, welches die ungeheure Kraft hat, die nötl ist, um die Lust zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem T zu überwiegen: erst nachdem ein solches eingetreten, kann er sich wi lich erschießen, und *muss* es; es sei denn, dass ein noch stärker Gegenmotiv, wenn überhaupt ein solches möglich ist, die That ve hindere".

Es ist offenbar *kein* Irrthum, wenn jemand, der ein geladen Pistol in der Hand hat, meint, er „könne" sich damit erschießen, *dem* Sinne, dass mit dem Besitze einer geladenen Pistole die Bedi gung des diesfälligen objectiven physischen „Könnens" gegeben i Damit diese objective und physische Möglichkeit zur subjectiven u individuellen werde, bedarf es allerdings erst eines einschlägig Wollens, und dieses Wollen fließt aus dem betreffenden Motiv dann muss aber der soeben angeführte Satz richtig lauten: „ **könnte** sich erschießen, *wenn er wollte*". Dieses Wollen tritt n wie das Wollen überhaupt, keineswegs *nothwendig* ein, und wei es eingetreten, wirkt es, wie wir uns überzeugt, gleichfalls nicht no wendig und unabweisbar. Immer steht es vielmehr bei mir, es der bloßen subjectiven Möglichkeit, beim bloßen Wollen und Könn bewenden zu lassen, ich muss das Wollen nicht zum Endwollen werd lassen, und selbst das *fertige* Wollen, das Endwollen, den Entschlu kann ich unausgeführt lassen. Es ist also falsch, zu sagen: „Na dem ein solches (Motiv) eingetreten, kann er sich wirklich erschieß und **muss** es". Er kann es zwar, aber er muss nicht; muss er aber wirklich, ist er wirklich absolut unfähig, der andrängend

[1]) Die beiden Grundprobl. S. 46.

Vorstellung Widerstand zu leisten, dann ist der psychische Zustand eines solchen eben nicht mehr ein gesunder, normaler, und er darf als solcher doch nicht generalisiert und als Regel hingestellt werden.

Und noch ein charakteristischer Ausspruch desselben Autors sei hieher gesetzt, mit dem ich diesen Abschnitt schließen will. „Es ist[1]) durchaus weder Metapher noch Hyperbel, sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, dass, so wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung gerathen kann, ehe sie einen Stoss erhält, ebensowenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen kann, ehe ein Motiv ihn weg zieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehen so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoss. Wer etwa dergleichen behauptend, in einer Gesellschaft hartnäckigen Widerspruch erführe, würde am kürzesten aus der Sache kommen, wenn er, durch einen Dritten, plötzlich mit lauter und ernster Stimme rufen ließe: „„Das Gebälk stürzt ein!““ — wodurch die Widersprecher zu der Einsicht gelangen würden, dass ein Motiv ebenso mächtig ist, die Leute zum Hause hinauszuwerfen, wie die handfesteste mechanische Ursache".

Das im ersten Theile Gesagte beweist offenbar nichts weiter, als dass jede (bewusste) menschliche Handlung, bestehe sie auch nur in der Bewegung eines Leibesgliedes, ein entsprechendes Motiv voraussetzt, was nicht geleugnet wird; es beweist ferner nur, dass, **wenn** das Motiv eingetreten, die betreffende Handlung als Wirkung aus diesem Motiv nothwendig hervorgeht, d. h., auf unsern Fall angewendet, dass, **wenn** ich den Entschluss gefasst, aufzustehen, die entsprechende Veränderung in meinem körperlichen Zustande nothwendig eintritt, falls diese Wirkung nicht etwa infolge einer äußern Gegenkraft oder infolge der Lähmung meines Körpers unmöglich wird; aber es beweist keineswegs, dass das fragliche Motiv selbst, beziehungsweise der betreffende Entschluss ein nothwendiger gewesen, derart, dass mir nicht auch das Gegentheil, nämlich das Sitzenbleiben, möglich gewesen wäre. Das im zweiten Theile dieses Beispieles Angeführte aber verwechselt einen Affect (des Schreckens), der, eine Überlegung nicht zulassend, mechanisch, unwillkürlich, und in diesem Sinne allerdings „nothwendig" wirkt (wenngleich bei verschiedenen

[1]) Die beiden Grundprobl. S. 46.

Individuen in verschiedenen Graden), mit der Vorstellung als Motiv, welche, wie wir gesehen, ohne besondere Erwägung und Überlegung, demnach ohne freithätiges Zuthun und Zustimmung des Subjectes weder einen Act des Wollens noch des Handelns hervorrufen kann. Eine Theorie aber, welche den psychischen Vorgang des Wollens und Endwollens mit der Bewegung einer Wassermasse oder mit der rollenden Billardkugel auf vollständig gleiche Linie stellt und identificiert, begibt sich thatsächlich des Anspruches *darauf*, ihre Discussion der hier in Behandlung genommenen psychologischen und ethischen Grundfrage als eine unvoreingenommene und objective bezeichnet zu sehen.

V. Einwendungen gegen die menschliche Willensfreiheit.

Das Gesetz vom Grunde verstößt nicht gegen die Willensfreiheit. — Ebensowenig die allgemeine Ordnung der Dinge und das einheitliche Ziel der Weltentwickelung. — Auch das angeborene Temperament oder Naturell ist mit der Lehre von der Willensfreiheit nicht unverträglich. — Widerlegung der Behauptung: die Lehre von dem Erschaffensein des Menschen durch Gott, von der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Vorsehung sei mit der Freiheit des Menschen unverträglich. — Die Ergebnisse der Moral- und Criminalstatistik beweisen gleichfalls nicht die Unfreiheit und Determiniertheit des Menschen, sondern negieren nur den absoluten Indeterminismus.

Nachdem wir in unserer bisherigen Untersuchung die Realität der menschlichen Willensfreiheit bewiesen, mögen noch einige *Einwendungen* Erwähnung finden, welche gegen die Lehre von der Willensfreiheit erhoben werden.

Von diesen wurde eine, welche das *Gesetz vom zureichenden Grunde* gegen die Willensfreiheit wendet, schon bei einer früheren Veranlassung gewürdigt und widerlegt, weshalb sie hier nur der Vollständigkeit wegen genannt wird. Diese Einwendung trifft, wie wir diesfalls hörten, nicht *unsere* Freiheitstheorie, den relativen

Indeterminismus, der das Wollen vom Vorstellen nicht losreißt und demnach den psychologischen Grund des Wollens nicht leugnet, sondern den absoluten Indeterminismus, die absolute Willkür, welche das Wollen an keine Grundlage und Schranke gebunden wähnt und keine Grenze desselben anerkennen will.

Ebenso unberechtigt und missverständlich ist der weitere Einwand, die Freiheit des Wollens widerspreche der allgemeinen Ordnung der Dinge und gefährde das einheitliche Ziel der ganzen Weltentwickelung. Dieser Einwand wäre abermals nur stichhältig, wenn die Freiheit unseres Wollens eine unbedingte und unbeschränkte wäre und wenn der unbeschränkten Freiheit des Wollens zugleich die schrankenlose Macht des Vollbringens zukäme, was nicht der Fall. Beschränkt wie unser Wesen und unser geistige Gesichtskreis ist auch unser Wollen und sind auch die Mittel, welche uns zufolge unserer körperlichen und seelischen Organisation zugebote stehen, verändernd, störend und umgestaltend in den nothwendigen Lauf der Dinge, in die allgemeine Ordnung der Natur einzugreifen; ja — sie sind nahezu verschwindend klein gegenüber der Gesammtheit alles Geschehens.[1]). Das Wollen ist frei, aber gebunden an das Erkannte und Vorgestellte, und die Mittel, durch welche wir unsere Willensentschlüsse verwirklichen, geben der Freiheit derselben nicht mehr Spielraum des Erfolges, als die unverrückbare Ordnung der Dinge ihr zugesteht;[2]) denn jeder Willensentschluss, der aus dem Rahmen des Innern als That in die Außenwelt tritt, fällt damit in den Kreis der berechenbaren, den allgemeinen Naturgesetzen unterworfenen Ereignisse, welche Gesetze alles natürliche Geschehen beherrschen. Übrigens beruht dieser Einwand offenbar auf einer Verwechslung des „Wollens" mit dem „Begehren" oder „Wünschen". Begehrt, gewünscht kann allerdings Excessives und selbst Unmögliches werden, gewollt aber nur etwas, dessen Realisierung durch denkende Anwendung entsprechender und vorhandener Mittel zu gewärtigen ist; und darum ist es schon unmöglich, dass der Mensch die allgemeine Naturordnung kann stören „wollen", da die ihm, dem verschwindend kleinen Atome am unermesslich großen Weltcolosse, zu diesem Zwecke

[1]) Vgl. H. Sommer, Üb. d. Wesen u. die Bedeutung d. menschlichen Freiheit. Berlin, 1882.

[2]) Vgl. Lotze, Mikrokosm. I. Bd. S. 280.

zugebote stehenden Mittel absolut unzulänglich sind. Und was bisher von der physischen Weltordnung, der Ordnung der Naturdinge gesagt wurde, gilt ebenso auch von den Gesetzen der sittlichen Weltordnung. Als freies Wesen kann der Mensch seine Freiheit missbrauchen, die Idee der Sittlichkeit ignorieren und den Geboten der Sittlichkeit entgegenhandeln, er kann, soviel an ihm liegt, die sittliche Weltordnung zu stören suchen, aber es ist ihm absolut unmöglich, sie wirklich in Trümmer zu werfen, weil sie, ihm unerreichbar, über ihm steht, von absoluter und unabänderlicher Giltigkeit, unerschütterlichem Bestande, ewiger Dauer. Und darum widerspricht die Freiheit nicht der allgemeinen Ordnung der Dinge; sie setzt im Gegentheile als wahre, sittliche Freiheit eine allgemeine Weltordnung und Gesetzmäßigkeit voraus, da sie, wie noch gezeigt werden wird, wesentlich in der Erfüllung der Forderungen der ethischen Normen, in dem harmonischen sich fügen in die sittliche Weltordnung besteht und da ohne die Möglichkeit der Voraussicht und Berechenbarkeit seiner Folgen das sittliche Handeln seinen Zweck überhaupt verfehlen müsste.

Nicht selten wird auch die angebliche Unüberwindbarkeit des angeborenen Temperamentes oder „Naturells" als mit der Lehre von der Willensfreiheit unverträglich hingestellt. Allein auch diese Behauptung ist theils grundlos, theils missverständlich. — Was ist „Temperament?" — So abweichend die Definitionen dieses übrigens der älteren Psychologie angehörigen Begriffes sein mögen, so stimmen sie im allgemeinen doch darin überein, dass das „Temperament" als die quantitative Bestimmtheit des gesammten Seelenlebens gefasst wird, insoweit dieselbe durch die bleibende Eigenthümlichkeit des Leibes bedingt erscheint.[1]) Das „Temperament

[1]) F. A. Carus bezeichnet das Temperament als „anthropologische Stimmung" (Psychol. 2 Bde, Leipzig), H. v. Weber als „Lebensstimmung" (Handbuch d. psychol. Anthropologie, Tüb. 1829). Schon bei Empedokles (theilweise auch bei Alkmäon und Parmenides) begegnen wir dem Gedanken einer Unterscheidung von Temperamenten, deren er entsprechend der Mischung der vier Elemente im menschlichen Leibe vier annimmt; ja ersterer nahm sogar für jedes einzelne Leibesglied ein eigenes Mischungsverhältnis an und erklärte auf diese Weise das angeborene Rednertalent aus der günstigen Zusammensetzung der Zunge. Hippokrates legte statt der Elemente die vier Hauptsäfte des Leibes zugrunde, welche Ansicht sodann Galen weiter ausbildete (De temp. I. 5. u.

ist also der somatische Grund sowohl für die Schnelligkeit im Verlaufe der Seelenzustände, als für den verschiedenen Grad der Stärke ihres Auftretens. Schon hieraus erhellt, dass dem „Temperamente" für das Seelenleben und dessen Erscheinungen keine innere, wesentliche und qualitative Bedeutung zukommt, in dem Sinne, als sei damit schon der concrete Inhalt des Seelenlebens gegeben und dessen Richtung von vornherein nothwendig bestimmt; das Temperament repräsentiert nur die mehr oder weniger erkennbare Form, die verschiedene Art und Weise, in der die menschlichen Triebe, Neigungen, geistigen Anlagen und Fähigkeiten auf Grund diesfälliger Erfahrung nach außen treten; es ist keine angeborene geheimnisvolle Kraft, die dem Wollen des Menschen mit unbezwingbarer Gewalt entgegentritt, keine schon fertige unabänderliche Charaktereigenthümlichkeit, sondern nur einer der mannigfachen Einflüsse und Factoren, welche sich bei der Erwerbung eines bestimmten Charakters hemmend oder fördernd bemerkbar machen, der Rhythmus, gleichsam das Tempo, in dem Receptivität und Spontaneität wirksam erscheinen, d. h. die Raschheit und Ausdauer, mit der die Seele sowohl die Eindrücke der äußern Welt oder der innern Welt des Geistes aufnimmt, als auch die Energie und Nachhaltigkeit, mit der sie gegen die erhaltenen Eindrücke reagiert. Jenachdem die receptive oder spontane Thätigkeit vorwiegt, und jenachdem jede von beiden mit einem größern oder geringern Maße von Energie und Beharrlichkeit auftritt, stellen sich zwei Gruppen von Temperamenten heraus: das „sanguinische" und „cholerische", welches vorwiegend die active, das „melancholische" und „phlegmatische", welches vorwiegend die receptive Seite des Seelenlebens repräsentiert.

Allein hat auch nach dem Gesagten der Begriff des „Temperamentes" seine Giltigkeit, so beruht dessen nähere physiologische Begründung, wie sie in alter und neuer Zeit versucht wurde, auf Fictionen und Irrthümern;[1]) und lässt sich auch das Seelenleben

---

und hiefür die bekannten Bezeichnungen: sanguinisches, cholerisches, melancholisches und phlegmatisches Temperament, je nach dem Vorherrschen des Blutes (sanguis) oder der gelben Galle (cholera) oder der schwarzen Galle (melancholia) oder des Schleimes (phlegma) fixierte.

[1]) In neuerer Zeit hat man die Temperamente auf die drei Systeme des Organismus bezogen: ein Vorwiegen der Sensibilität, ein gesteigertes

in seiner Gesammtheit unter ein bestimmtes Schema von Intensitäts- und Rhythmenbestimmungen bringen, so sind diese in den verschiedenen Regionen des Seelenlebens so verschieden, dass der Begriff „Temperament" nur den Wert eines schwankenden beiläufigen Durchschnittes haben kann. Eigentliche Temperamentsmenschen sind selten und erregen einen fast unheimlichen an eine Caricatur mahnenden Eindruck.[1]) Dazu kommt die Unbestimmtheit und Unzulänglichkeit der Temperamentsbegriffe für die qualitative Seite individueller Eigenthümlichkeiten; es gibt z. B. Choleriker, bei denen die Spontaneität des Denkens voll entwickelt ist und solche mit überwiegender Receptivität der Sinnlichkeit; es gibt ein trübsinniges, ein zorn- und sanftmüthiges Phlegma u. s. w. Dieser Umstand veranlasste schließlich die Annahme „gemischter" Temperamente, die doch durch den ursprünglichen Begriff des Temperamentes ausgeschlossen war. So kommt es, dass die neuere Psychologie die ganze Temperamentenlehre als erkenntnistheoretisch unfruchtbar entweder gänzlich fallen ließ oder doch auf ein bescheidenes Minimum reducierte.

Aber selbst zugegeben, es gebe Temperamente, so berechtigt die Erfahrung keineswegs zu dem Satze, die vorhandene Naturanlage, wenn sie sich gleich bei der seelischen Entwickelung bemerkbar machen wird, lasse sich durch selbsteigenes Zuthun des Menschen, durch fortgesetzte Aufmerksamkeit auf sich, durch festen Willen und ernstliches Bemühen nicht zügeln und modificieren, die Laster und Fehler seien dem Menschen mit seinem Temperamente eben „angeboren". Wer dies behauptet, verwechselt die Charakteristik des angeborenen Naturells mit dem, was sich auf dessen Grundlage infolge Nichthinderung oder

---

Nervenleben, würde demnach die Grundlage des melancholischen bilden; Blut und Muskeln, mittels deren sich die Funktionen der Irritabilität vollziehen, sollen bei rascher Empfänglichkeit für Reize den Sanguiniker, bei robuster Constitution den Choleriker ergeben, während das phlegmatische Naturell im Vorwiegen der reproductiven Thätigkeit sein Substrat haben soll. Aber auch diese Theorie wird durch die Erfahrung nicht durchweg bestätigt; nicht selten verbindet sich z. B. mit wohlbeleibter Constitution, welche die somatische Grundlage des Phlegmas sein soll, entschieden die Beweglichkeit des sanguinischen Temperamentes 2c. (Vgl. G. Carus, Temperam. und freier Wille. 1879. S. 10.)

[1]) Beneke bemerkt diesfalls mit Recht: „Jeder Mensch kann zwanzig, dreißig und noch mehr Temperamente zugleich haben". (Lehrb. d. Psychol. § 345.)

positiver Zustimmung des Willens herausgebildet und muss den Satz *statuieren*: der Sanguiniker sei stets und nothwendig leichtsinnig und genusssüchtig, der Phlegmatiker träge und nachlässig, der Melancholiker verdrossen und grämlich, der Choleriker zornig, aufbrausend, rachsüchtig, was doch nicht zutrifft. Wie gewagt und unsicher eine derartige schematische Behandlung und Abgrenzung der Temperamenteigenthümlichkeiten sei, und wie wenig die praktische Erfahrung eine solche unterstützt, ersehen wir an Kant, welcher, anfangs ein Lobredner des melancholischen Temperamentes, diesem eine besondere Disposition zu der echten Tugend aus Grundsätzen zuschrieb[1]), während er in späteren Jahren diese Vorzüge dem phlegmatischen Temperamente beilegte. In Wahrheit ist die Tugend und Sittlichkeit mit jedem Temperamente verträglich,[2]) jedem kommt ein eigenthümlicher Wert zu und jedes hat gewisse Schattenseiten, so dass die Frage, welches besser und vorzüglicher, völlig überflüssig und gegenstandslos ist. Es wäre dies etwa ebenso, als wollte man fragen, ob unter den Farben Grün, Violett oder Roth vorzuziehen oder welches Musikstück schöner sei: das in Moll oder Dur. Wie oben bemerkt: Das Temperament repräsentiert nur die Form, nur die Schale für den Inhalt des geistigen Lebens; von welcher Beschaffenheit aber dieser Inhalt sei, hängt zum weitaus größten Theile von dem Gebrauche ab, den der Mensch von seinen Naturanlagen machen will.

Noch andere finden die Lehre von dem Erschaffensein des Menschen durch Gott, von der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Vorsehung mit der Freiheit des Menschen unverträglich; sie behaupten, wenn Gott als Urheber des Wesens und Daseins des Menschen gefasst werde, dann müsse er auch die Ursache aller Handlungen des Menschen sein, also auch des von ihm vollbrachten Bösen, was mit der Selbstbestimmung und Freiheit desselben unvereinbar sei.

Schopenhauer hält die Beseitigung dieser Einwendung für so schwierig, dass er behauptet, die Philosophen und Theologen hätten

[1]) Beobacht. üb. d. Gef. W. IV. S. 414.

[2]) Schon Kant weist die früher öfter aufgestellte Behauptung zurück, der Choleriker sei ein geborener Orthodoxer, der Sanguiniker ein Freigeist, der Melancholiker ein Schwärmer, der Phlegmatiker ein Indifferentist.

sie lieber „fein leise umschlichen, als wäre sie nicht vorhanden.“[1]) Schon Augustinus kennt diesen Einwand.[2]) Luther stützte sich darauf als auf einen Beweis der Unfreiheit des Menschen.[3]) Desgleichen hebt Hume dieses Bedenken hervor. „Der letzte Urheber aller unserer Willensacte“, sagt er,[4]) „ist der Schöpfer der Welt, welcher diese unermessliche Maschine zuerst in Bewegung gesetzt und alle Wesen in die besondere Lage gebracht hat, aus welcher jede nachmalige Begebenheit mit unvermeidlicher Nothwendigkeit erfolgen musste. Deshalb sind menschliche Handlungen entweder gar keiner Schlechtigkeit fähig, weil sie von einer so guten Ursache ausgehen; oder aber, wenn sie irgend schlecht sein können, so verwickeln sie unsern Schöpfer in dieselbe Schuld, indem er anerkanntermaßen ihre letzte Ursache, ihr Urheber ist. Denn wie ein Mann, der eine Mine anzündet, für alle Folgen hieraus verantwortlich ist, der Schwefelfaden mag lang oder kurz gewesen sein; ebenso ist überall, wo eine ununterbrochene Verkettung nothwendig wirkender Ursachen feststeht, das Wesen, es sei endlich oder unendlich, welches die erste bewirkt, auch der Urheber aller übrigen“. Auch Kant hebt diese Einwendung hervor und hält den Widerspruch für unlösbar. „Es scheint doch“, schreibt er[5]), „man müsse, sobald man annimmt, Gott, als alleiniges Urwesen, sei die Ursache auch der Existenz der Substanz, auch einräumen, die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer seiner Gewalt ist, nämlich in der Causalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des ersteren und die ganze Bestimmung seiner Causalität ganz und gar abhängt. Der Mensch wäre ein Vaucan-

---

[1]) Die beiden Grundprobl. S. 67. 68.

[2]) „Dic mihi quaeso, utrum Deus non sit auctor mali? Movet animum si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem anima ex Deo, quomodo non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum?“ (De lib. arbitr. c. II.)

[3]) Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio.“ (De servo arbit. p. 144.)

[4]) Essay on lib. and. necess.

[5]) Krit. d. prakt. Vernunft S. 232.

çonsches Automat, gezimmert und aufgezogen vom obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewusstsein würde es zwar zu einem denkenden Automaten machen, in welchem das Bewusstsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur comparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird". „Die dogmatischen Lehrer der Metaphysik, möchte man sagen, haben mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin, bewiesen, dass sie diesen schwierigen Punkt soweit wie möglich aus den Augen brachten, in der Hoffnung, dass, wenn sie gar nicht davon sprächen, auch wohl niemand leichtlich an ihn denken würde".[1])

Unleugbar liegt hier eine Schwierigkeit zwar nicht psychologischen, wohl aber theologisch-metaphysischen Charakters vor; allein „unlösbar" ist dieselbe wohl nicht, und es nöthigt kein vernünftiger Grund dazu, dieselbe „fein leise zu umschleichen". Indem Gott den Menschen erschaffen hat, ist er allerdings Urheber des körperlichen und geistigen Wesens und Daseins des Menschen; allein letzteres (das geistige Sein und Dasein des Menschen betreffend) doch nur in dem Sinne, dass er den Menschen mit den seiner vernünftig-sittlichen Natur entsprechenden geistigen Anlagen, Gaben und Fähigkeiten ausgerüstet hat, deren Weckung durch fremde erziehliche Einwirkung, deren fernere Ausbildung und Entwicklung nebst jener auch durch selbsteigenes Zuthun und Mitwirken vor sich geht. In welcher Richtung diese Entwicklung und Bethätigung der geistig-sittlichen Anlagen stattfinden soll, ist durch das natürliche und positive Sittengesetz normiert, das jeder geistig gesunde und zur normalen Entwicklung gelangte Mensch auch wirklich erfüllen kann, da er in der Vernunft die Fähigkeit besitzt, es zu erkennen, im Gewissen, es als verpflichtende Norm seines Wollens und Handelns anzuerkennen und auf specielle Fälle anzuwenden, in der Willensfreiheit, sich dafür bewusst zu entscheiden und es zur Ausführung und Darstellung zu bringen. Als vernünftig freies Wesen kann sich also der Mensch für das Sittengesetz entscheiden,

[1]) Ebendas. S. 236.

und er soll sich auch für dasselbe entscheiden; aber dieses „Sollen" bedeutet nur eine moralische, relative Nothwendigkeit, keine physische und absolute; der Mensch, kraft seiner Persönlichkeit zu einem geistig selbständigen und unabhängigen Wesen entwickelt, kann sich auch gegen das erkannte und anerkannte Sittengesetz entscheiden — durch Übertretung sittlicher Verbote oder Nichterfüllung sittlicher Gebote. Ein solches Verhalten impliciert daher eine sittliche Schuld und Strafwürdigkeit, es ist sittlich böse und verwerflich, Sünde. Die eigentliche und ausschließliche Ursache des in die Erscheinung tretenden concreten moralisch Schlechten ist daher der Mensch und er ist es infolge des Missbrauches seiner Freiheit. Gott ist es weder direct noch indirect; er wäre es nur dann, wenn er das sittlich Böse seitens des Menschen wollte, oder wenn er von vornherein das Wesen des Menschen positiv böse erschaffen, oder schon fertige unsittliche Begehrungen, Entschlüsse und Handlungen in ihn gelegt hätte, während er das sittlich Böse des Menschen eben nur zuläßt, nachdem er den Menschen einmal als vernünftiges und daher freies Wesen erschaffen. Gott zum Urheber des sittlich Bösen machen wollen hieße daher soviel, als einem Gesetzgeber die Verletzung eines von ihm aufgestellten vernünftigen und heilsamen Gesetzes seitens der unter diesem Gesetze Stehenden imputieren, hieße soviel als einem Vater die Vergehungen seines Sohnes zur Last legen, aus dem alleinigen Grunde, weil er sein Sohn ist, hieße soviel als einen Lehrer oder Erzieher dafür verantwortlich machen, dass der Zögling die ihm beigebrachte formelle Bildung zu Verbrechen und Frevelthaten miss-braucht. In ähnlicher Weise argumentiert Augustinus. Die Ur-sache des Bösen ist nicht Gott, sondern der Wille, der sich von der Höheren zu dem Niederen abwendet, der Hochmuth des Menschen, der sich von Gott, dem absoluten Sein, abwendet und zu sich selbst wendet, der doch nur ein beschränktes Sein hat. Nicht als ob das Niedere als solches schon böse wäre, aber die Abwendung von dem Höheren zu ihm ist böse. Der böse Wille bewirkt das Böse, wird aber nicht selbst durch irgend eine positive Ursache bewirkt, er hat keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens.[1]) Das Böse ist keine Substanz oder Natur, nichts Wesenhaftes, sondern ein

[1]) De civ. Dei XII. 6 ff.

Schädigung der Natur oder des Wesens des Guten, ein defectus, eine privatio boni, amissio boni, eine Verletzung der Integrität, der Schönheit, der Tugend: wo nichts Gutes verletzt wird, ist kein Böses. Eben daraus folgert Augustinus mit Recht, dass das Böse nur dem Guten anhaften kann, und zwar nicht dem unveränderlichen, absoluten, sondern dem veränderlichen, geschöpflichen Guten, und dass es daher ein unbedingt wesenhaft Gutes, aber nicht ein unbedingt wesenhaft Böses geben kann.[1]) Es ist daher irrig, wenn Hume Gott den „letzten Urheber all unserer Willensacte" nennt, da Gott vielmehr nur die letzte Ursache des Daseins jener geistigen Potenzen ist, die auf einer gewissen Stufe der Entwicklung und unter bestimmten Bedingungen und Voraussetzungen einen concreten Willensact unsererseits ermöglichen; irrig, wenn er die menschlichen Willensacte als Bestandtheile der „unermesslichen Weltmaschine" bezeichnet, deren Function mit „unvermeidlicher Nothwendigkeit" vor sich geht, da vom Begriffe des „Wollens", wie eine frühere Untersuchung gezeigt, die mechanische und unveränderliche Nothwendigkeit ausgeschlossen ist; irrig das Bild von dem Manne, „der eine Mine anzündet und für alle Folgen hieraus verantwortlich ist", da nicht Gott der Urheber der menschlichen Handlungen, sondern eben der Mensch, und da das menschliche Handeln, weil mit Überlegung und Freiheit vor sich gehend, unmöglich in Vergleich gestellt werden kann mit den mit blinder Nothwendigkeit erfolgenden Wirkungen einer explodierenden Mine. Aus ähnlichen Gründen sind die diesfälligen Bemerkungen Kants grundlos und hinfällig; ist Gott die Ursache der Existenz auch der Substanz (des geistigen Wesens) und damit der geistigen Potenzen des Menschen, so ist er deshalb nicht auch die „bestimmende Ursache der Handlungen des Menschen", da bestimmte, specielle Handlungen aus den geistigen Potenzen nicht mit jener mechanischen Nothwendigkeit hervorgehen, mit der etwa aus einer vorhandenen Keimeinheit der Stamm, die Äste, Zweige, Blätter, Blüten und Früchte des Baumes sich entwickeln; eben weil der Mensch die Fähigkeit besitzt, zu wollen oder nicht zu wollen, schon fertige Entschlüsse auszuführen oder nicht, demnach zu handeln oder nicht zu handeln, und weil er unter mehren gleichzeitigen Wollens-

[1]) De civ. Dei XI. 22; XII. 3.

objecten jenes wählen kann, was ihm beliebt oder zusagt, kurz weil er als selbstbewusstes, vernünftiges Wesen Wahl- oder Willensfreiheit besitzt, ist er nicht ein bloßer „Automat" und noch weniger ein „denkender Automat", welcher Begriff eine contradictio in adjecto in sich schließt. Schopenhauer selbst gibt zu, dass „ein liberum arbitrium, da es sich zwischen den Schöpfer und die Sünde seines Geschöpfes trennend in die Mitte stellte, wirklich zur Beseitigung der ganzen Bedenklichkeit hinreichend wäre, wenn es nur auch bei der ernstlichen und tiefern Betrachtung wenigstens denkbar bliebe"; [1]) nun — dass ein solches liberum arbitrium in der That „denkbar" ist, und nicht nur das: dass es, richtig gefasst, einen realen und psychologisch und erfahrungsmäßig thatsächlich begründeten Begriff repräsentiert, glauben wir in dem Vorhergehenden durch ausreichende Gründe bewiesen zu haben. Der von Schopenhauer weiterhin angeführte Satz:[2]) „Operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen jedes Wesens folgen aus seiner Beschaffenheit", ist ja richtig und unumstößlich; in der That: „Handelt ein Mensch schlecht, so kommt es daher, dass er schlecht ist". Aber **warum** ist er doch schlecht? Offenbar nicht deshalb, weil er es schon auf Grund seines Begriffes sein müsste; denn dies hieße die sittliche Schlechtigkeit zu einem wesentlichen und nothwendigen Merkmale des „Menschen" machen, was selbst der Materialismus und Pessimismus kaum behaupten dürfte, sondern weil er schlecht **geworden** ist, und er ist es nicht geworden ohne seine Schuld und ohne sein freies Zuthun. Demnach könnte dieser Satz nur dann als berechtigter Einwurf dienen, wenn Gott den Menschen schon als solchen, seinem ganzen Wesen und Sein nach, als moralisch schlecht und daher als positiv unfrei erschaffen hätte, da in diesem Falle allerdings Gott die causa efficiens aller, also auch der unsittlichen Handlungen des Menschen wäre. Und wenn Schopenhauer weiter frägt: „Was würde man von dem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig zeige", so muss wieder und wieder gesagt werden, der Vergleich sei ganz unpassend und unberechtigt, da es das vernünftig geistige und daher sittlich freie Wesen des Menschen verkennen heißt, wenn er als bloße mechanisch functionierende Maschine betrachtet wird.

---

[1]) Die beiden Grundprobl. S. 70. 71.

[2]) Ebendas. S. 71.

Ebensowenig steht die Lehre von der Willensfreiheit mit der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Vorsehung im Widerspruche. Nicht mit der göttlichen Allmacht: denn im Begriffe derselben, soll er nicht zu einem metaphysischen Zerrbilde werden, kann doch nur liegen, dass Gott „alles machen" kann, was er kraft der absoluten Vollkommenheit seines Wesens wollen kann; was er nicht wollen kann, kann er auch nicht wirken; nun hat er den Menschen als vernünftiges und daher willensfreies Wesen geschaffen, und er könnte daher für die Willensacte des Menschen nicht die causa efficiens werden, ohne sich mit sich selbst und dem Wesen des Menschen in Widerspruch zu setzen. — Nicht mit der göttlichen Allwissenheit; denn existiert Gott als absolutes, ewiges, vor- und überweltliches persönliches Wesen, dann muss ihm auch eine absolut vollkommene Intelligenz inhärieren, kraft welcher er unmittelbar und mit vollkommener Gewissheit eben alles Wirkliche, wie in Vergangenheit und Gegenwart, so auch in der Zukunft schaut, so dass der Mensch nicht deshalb in einer bestimmten Weise handelt, weil Gott dies vorhersieht, sondern dass Gott es von Ewigkeit vorhersieht, weil der Mensch in dieser Weise handeln wird. Das Vorhersehen Gottes ist also nicht die Ursache, sondern die Wirkung eines bestimmten freien menschlichen Handelns. — Nicht mit der göttlichen Vorsehung; denn kraft seiner absoluten Intelligenz kennt Gott die freien Entschlüsse und Handlungen des Menschen von Ewigkeit und leitet deren Folgen so, dass sie zuletzt seinen Absichten dienen müssen. Daher vermag menschliche Bosheit den ewigen göttlichen Weltplan nicht zu stören. Unbeschadet des freien Entschlusses kann Gott dessen Ausführung durch Entziehung der Mittel und Gelegenheit dort vereiteln, wo dies sein ewiger Rathschluss fordert. In diesem Falle aber wird der Böse nicht etwa durch göttliches Eingreifen verhindert, eine größere Schuld auf sich zu laden als er selbst wollte und so in seiner Freiheit beeinträchtigt, da der vollendete und nicht widerrufene aber nur infolge eines Hindernisses nicht ausgeführte Entschluss sittlich, innerlich und wesentlich gleich der vollbrachten That selbst wertet. Eingehend behandelt Augustinus diesen Einwurf. Auch das sittlich Böse, das der Mensch vollbringt, sagt er, trübt nicht die Schönheit und Ordnung des Universums; es vermag sich dem Gesetze Gottes nicht zu entziehen: es bleibt nicht unbestraft, und

Gott weiß auch das Böse zur Vollstreckung seiner ewigen Rathschlüsse zu lenken. Wie ein Gemälde mit schwarzer Farbe an rechter Stelle, so ist die Gesammtheit der Dinge für den, der sie zu übersehen vermöchte, auch mit Einschluss der Sünde schön, obschon diese (Dinge), wenn sie für sich allein betrachtet werden, ihre (der Sünde) Miss-gestalt schändet.[1])

Von besonderer praktischer Bedeutung aber ist die seitens des Materialismus und Determinismus gegen die menschliche Willens-freiheit erhobene Einwendung, welche sich auf die Ergebnisse der Moral- und Criminalstatistik beruft; diese weise in den ein-zelnen Ländern eine alljährlich ziemlich stabil bleibende Zahl von Verbrechen, Selbstmorden, Heiraten ꝛc. auf, woraus die Gesetzmäßig-keit, Nothwendigkeit und daher Unfreiheit der diesfälligen Entschlüsse und demnach auch des menschlichen Willens hervorgehe, der nichts anderes sei als ein Rädchen des großen Weltmechanismus, dessen Triebkraft es blind und unbewusst lenke. Allein auch diese Folgerung ist übereilt, willkürlich und innerlich wie thatsächlich unbegründet.[2]) Geschieht auch nichts, was im Universum vor sich geht, „zufällig", d. i. ohne entsprechende wirksame Ursache, so folgt daraus doch nicht, dass alles, was wirklich oder thatsächlich geschieht, deshalb auch nothwendig geschehen muss. Selbst die verschiedenen Naturgesetze wirken an sich genommen nur thatsächlich; sie bezeichnen eben die durch Beobachtung und Berechnung gewonnene und in eine bestimmte Formel oder Regel gekleidete Thatsache, dass die in der Natur vorhandenen Kräfte in stets gleicher Weise wirken und sich bethätigen, oder was dasselbe, dass die Naturerscheinungen, sooft sie eintreten, in der-selben Weise vor sich gehen. Nothwendig wirken die Naturgesetze erst dann, wenn die Erscheinung aus einer nothwendigen Combi-nation von zusammenwirkenden Ursachen hervorgeht. So repräsen-tierten die Keplerschen Gesetze eine nur thatsächlich giltige Rege-der Bewegung der Planeten, bis Newton bewies, dass sie die noth-wendigen Folgen des Zusammenwirkens der Attractivkraft der Sonne mit einer von der Richtung und Stärke dieser Anziehung unab-hängigen den Planeten ursprünglich zukommenden gradlinigen un-

[1]) De civ. Dei XI. 23; XII. 3; cf. de vera relig. c. 44.

[2]) Vgl. für das Folgende: Drobisch, Die mor. Statistik u. d. menschlich-Willensfreiheit. Leipzig. 1867.

gleichförmigen Bewegung sind. Warum aber wieder seinerseits das Newtonsche Gravitationsgesetz, nach welchem sich die Himmelskörper im directen Verhältnisse ihrer Massen und im umgekehrten quadratischen Verhältnisse ihrer Entfernungen anziehen, nothwendig ist, wissen wir nicht; wir kennen nicht den letzten und eigentlichen Grund, der es an sich und von vornherein nothwendig macht, dass sich Massentheilchen eben nach diesen Verhältnissen anziehen; demnach ist auch die Giltigkeit des Newtonschen Gravitationsgesetzes bisan nur eine thatsächliche, sie ist subjectiv und relativ, aber nicht objectiv und absolut nothwendig.[1])

Die den erwähnten Naturgesetzen zukommende thatsächliche Giltigkeit trägt aber doch insofern den Charakter der Allgemeinheit an sich, als sich unter diese Gesetze sämmtliche zu demselben Genus gehörige Einzelnfälle subsumieren lassen, auf welche jene Gesetze demnach Anwendung finden. Es gibt aber auch durch die Erfahrung gewonnene Gesetze, die nicht für den einzelnen Fall anwendbar sind, vielmehr nur für einen gewissen mittleren Durchschnitt aus einer großen Anzahl von Einzelnfällen gelten. So läst sich auf Grund des Sterblichkeitsgesetzes die wahrscheinliche Lebensdauer für jedes Alter berechnen, aber nur für den mittleren Menschen dieses Alters; so gilt ferner das Winddrehungsgesetz, nach welchem der Wind in der gemäßigten Zone der nördlichen Halbkugel der Erde die Richtung Süd, West, Nord, Ost, Süd durchläuft, nur für den mittlern Durchschnitt, nicht für jeden einzelnen Fall. Diese Erscheinung tritt insbesondere überall dort hervor, wo constant und periodisch wirkende Ursachen mit accidentellen und regellos variablen zusammentreffen, ein Zusammentreffen, das man ohne Bedenken ein „zufälliges" nennen kann, ohne dadurch gegen das Gesetz vom zureichenden Grunde zu

[1]) „Causam harum gravitatis proprietatum", erklärt Newton selbst, „ex phaenomenis nondum potui deducere et hypotheses non fingo". (Phil. nat. princip. l. III). „Die Attraction", sagt Clarke, Newtons Schüler, „kann die Wirkung eines Stoßes sein, der aber gewiss nicht materiell ist; sie ist die Wirkung einer immateriellen Ursache". (Phys. v. Rohault, lat. Übers. v. Clarke, II. 11. Cap. § 15.) „Wir kennen die für alle Körper giltigen Gesetze der Bewegung, nicht aber die Ursache derselben. Bezeichnet man die Gravitation als diese Ursache, so ist das nur ein Ausdruck dafür, keine Bestimmung des Wesens. Und selbst die Gravitation allein genügt nicht zur Erklärung der Weltkörperbahnen, da außer ihr noch eine davon unabhängige Bewegung nöthig ist, gleichsam ein erster Stoß". (B. Cotta, Geol. d. Gegenw. S. 321.)

verstoßen; denn hat gleich jedes Ereignis seine bestimmten näheren oder entfernteren Ursachen, so stehen doch die Ursachen gleichzeitiger Ereignisse oft außer allem Zusammenhange. So bezeichnen wir es als einen unglücklichen „Zufall", dass, als sich infolge eines Sturmes ein Ziegel von dem Dache eines Hauses loslöste, eben ein Mann an dem Hause vorübergieng und hiedurch verwundet wurde. Wo nun derart constante und variierende Ursachen wirken, macht sich die thatsächliche Gesetzmäßigkeit oder Regelmäßigkeit der Erscheinungen erst an einer großen Zahl derselben bemerklich und gilt nur für diese, während der Einzelnfall hievon nicht berührt wird. Gleichwohl lässt sich ein mittlerer oder durchschnittlicher Fall aufstellen und für diesen der Wahrscheinlichkeitsgrad bestimmen, mit dem dessen Eintreten erwartet werden kann.

Dies trifft nun auch bezüglich der Ergebnisse der Moral- und Criminalstatistik zu. Diese haben gezeigt, dass auch in den willkürlichen Handlungen der Menschen, Heiraten, Verbrechen, Selbstmorde ꝛc., im ganzen und großen betrachtet, eine gewisse thatsächliche Regelmäßigkeit oder relative Gesetzmäßigkeit herrscht, welcher der einzelne Mensch nicht unterworfen ist, und dass die Zahl jener, welche unter einer großen Anzahl von zu einer gewissen Art von willkürlichen Handlungen befähigten Menschen diese Handlungen innerhalb eines periodisch wiederkehrenden größeren Zeitabschnittes wirklich vollziehen, zur Gesammtzahl der dazu Befähigten in einem constanten Verhältnisse steht, welches, allerdings mit größeren oder geringeren Abweichungen, auch in den nächstfolgenden gleichen Zeitabschnitten hervortritt. Ein Beweis der Unfreiheit des Einzelnen, ein Beweis dafür, dass alle Willkür des Menschen eigentlich nur täuschender Schein ist, liegt also hierin keineswegs. Es ist übereilt und irrig, wenn z. B. A. Wagner[1]) diese relative und thatsächliche Gesetzmäßigkeit in gewissen willkürlichen Handlungen mit einem über dem Menschen stehenden Naturgesetze verwechselt, welches den individuellen Willen mit Nothwendigkeit bestimmt, wenn er von einem „Lose" spricht, welches in einer größeren Bevölkerungszahl für jedes Jahr von vornherein jene Einzelnen bezeichnet, welche eine Ehe schließen, einen Selbstmord oder ein Verbrechen oder andere

[1]) Statistisch-anthropol. Untersuchungen der Gesetzmäßigkeit der scheinbar willkürl. menschl. Handlungen. Hamburg. 1864. S. 44 ff.

böse oder gute Handlungen begehen müssen. Diese Nothwendigkeit soll ihren Grund in der natürlichen Organisation der Gesellschaft haben. Aber diese Organisation ist selbst kein reines Product eines Naturgesetzes oder des Naturmechanismus, sondern vor allem ein Ergebnis denkender menschlicher Überlegung, die Resultante der Einzelnwillen der Glieder der Gesellschaft. Wie können auch all die vernünftigen, zweckmäßigen Einrichtungen in Staat, Kirche, Schule, Gemeinde, Familie, alle Anstalten seitens der Gesellschaft, die Sittlichkeit und Religiosität zu fördern und unsittliche Handlungen abzuwehren, als das Werk einer blinden Naturnothwendigkeit hingestellt werden? Und wenn wirklich die Individuen, die durch ihre Handlungen das Gesetz vollziehen, durch das Los, also nach blindem Zufalle aus der Gesammtbevölkerung gezogen werden, warum frägt die Moral-Statistik so eingehend nach den besonderen persönlichen Verhältnissen, den natürlichen und erworbenen Eigenschaften des Einzelnen? In Wahrheit wirken zur Erzeugung der Stetigkeit der moralstatistischen Ergebnisse zwei Factoren zusammen: constante allgemein menschliche sowie besondere äußere sociale Verhältnisse und Zustände einer Bevölkerungsgruppe, und unzählig verschiedene individuelle in Bezug auf Naturell, Erziehung, Bildung, Beschäftigung, Lebensweise, Vermögensstand ꝛc. Übrigens ändern sich erfahrungsgemäß diese constanten Verhältniszahlen in längeren Perioden nicht selten in bedeutendem Maße, so dass in späteren Jahrzehnten die Quote der Bevölkerung, die gewisse willkürliche Handlungen begeht, bald größer bald kleiner erscheint als in einem früheren Jahrzehnt. Die Aufstellung eines das Durchschnittsverhältnis repräsentierenden „mittleren Menschen" überhaupt oder eines bestimmten Alters und Geschlechtes ist eine mathematische Fiction und Abstraction, und darf nicht in dem Sinne gedeutet werden, als ob jedes Individuum dieser Kategorie an dem, was von diesem „mittleren Menschen" gilt, wirklichen Antheil hätte. Was für den einen oder den andern infolge besonderer Veranlassungen, Umstände, Gelegenheiten die Ursache zu einer bestimmten Handlung wird, ist für einen dritten und vierten gar nicht vorhanden. Kurz die Regelmäßigkeit in gewissen willkürlichen menschlichen Handlungen ist nur ein Posterius, nicht ein Prius, das an sich und von vornherein nothwendig wirkt; nicht geht das Gesetz den Handlungen voraus und erzwingt deren Vollzug,

sondern umgekehrt: alle Gesetzmäßigkeit, welche die Moral-Statistik nachweist, ist die Wirkung von relativ constanten, daher gleichfalls nicht schlechthin unveränderlichen Verhältnissen und Zuständen, zu welchen noch mannigfache variable Ursachen hinzutreten.

Selbst bezüglich der Sterblichkeit sind constante und accidentelle Ursachen wirksam. Die ersteren liegen in der organischen Natur des Menschen überhaupt, welcher nur eine begrenzte Lebensdauer zukommen kann und deren Fähigkeit einer Regeneration keine unerschöpfliche, sowie in der besonderen Constitution des Menschen, welche den Keim zu dieser oder jener Krankheit in sich birgt, die bei gegebener Veranlassung zum Ausbruche gelangt und mit dem Tode endigt; zu den letzteren gehören die individuelle Berufsart, Wohnung, Nahrung, klimatische Einflüsse u. s. w. Selbst hier kann menschliches Zuthun bald beschleunigend und fördernd, bald hemmend und verzögernd eingreifen: während z. B. ein tuberculöser Armer nach wenigen Monaten dem sichern Tode verfällt, kann der von der gleichen Krankheit ergriffene Wohlhabende durch ärztliche Hilfe, Schonung, kräftige Nahrung, mildes Klima ꝛc. sein Leben oft noch Jahre lang erhalten. Auch allgemeine öffentliche Schutzmaßregeln (wie zweckentsprechende sanitäre Einrichtungen, Einführung der Pockenimpfung, Beschaffung eines gesunden Trinkwassers, Sorge für Reinlichkeit der Straßen, rationelle Kanalisierung in großen Städten ꝛc.), die also unzweifelhaft Ausfluss eines Willens sind und den Charakter der Überlegung und Freiheit an sich tragen, sind betreffs der Mortalitätsziffer erfahrungsgemäß von tiefeingreifender Bedeutung. So gilt selbst das Gesetz der Sterblichkeit, trotzdem es sich auf eine natur-nothwendige Erscheinung bezieht, nur für den mittlern durchschnittlichen Menschen, nicht für das Individuum, das seine Lebensdauer durch eigenes freies Zuthun bald verlängern bald verkürzen kann.

Umsomehr muss das Gesagte von solchen menschlichen Handlungen gelten, welche zunächst ausschließlich aus einem diesfälligen Willensentschlusse hervorgehen. Dies ist vor allem bezüglich der Heiraten der Fall, deren Zahl in den einzelnen Ländern alljährlich eine ziemlich stetige bleibt, weil die hier in Betracht kommenden natürlichen Ursachen: Eintreten der Geschlechtsreife, theilweise wieder abhängig von klimatischen Zuständen, Ertragfähigkeit und Fruchtbarkeit

des Bodens, sowie die nicht minder wirksamen äußeren *socialen* Verhältnisse: volkswirtschaftliche Entwickelung, Leichtigkeit des Erwerbes und die dadurch bedingte Möglichkeit der Gründung eines Hausstandes ꝛc. die Befriedigung der Neigung, eine Ehe einzugehen, so ziemlich in gleichem Maße möglich machen. Diese Ausführung erklärt auch, wie es kommt, dass in einem Nothjahre die Zahl der Ehen plötzlich auffallend sinkt, während sie nach einem Jahre mit reichlicher Ernte ebenso merklich steigt: die Theuerung der Lebensmittel war dort der Grund, der die Neigung zur Ehe nicht zum Entschlusse auswachsen ließ, während hier die eingetretene Wohlfeilheit der Lebensmittel das Zustandekommen des diesfälligen Entschlusses erleichterte und förderte.

Ähnliches gilt von der Statistik der *Verbrechen*, bezüglich welcher übrigens nicht die Zahl der Angeklagten, sondern der Verurtheilten maßgebend sein kann. Die Wahrscheinlichkeit, ein Verbrechen zu begehen, ist für den Menschen sehr klein, selbst wenn man für alle Individuen einen gleichen Grad der Zugänglichkeit annehmen wollte, was *nicht* der Fall, da erfahrungsgemäß nicht nur zwischen den beiden Geschlechtern, sondern auch zwischen den verschiedenen Lebensaltern bedeutende Unterschiede herrschen; aber selbst die *wirkliche* Summe der Verbrechen gilt nur für den *mittleren Durchschnittsmenschen*, an dem, wie schon oben hervorgehoben wurde und nochmals betont werden muss, *die übergroße Mehrheit der Individuen gar keinen reellen Antheil hat*. Es heißt daher zuviel behaupten, wenn *Quetelet*[1]) und andere von einem dem Menschen angeborenen „Triebe" oder „Hange" zum Verbrechen reden, wie man etwa von einem Hange oder Triebe zu heiraten spricht; eine gewisse *Anlage* oder *Neigung* des Menschen zum Bösen macht sich, wie noch in einem spätern Abschnitte gezeigt werden wird, allerdings bemerkbar (oft schon im Kinde durch Schadenfreude, Widerspänstigkeit, liebloſe Neckereien ꝛc.), aber ihre Entwickelung hängt von äußeren Umständen und Verhältnissen wie von dem Einzelnen selbst ab, und glücklicherweise und zur Ehre der Menschheit gelangt diese Anlage nur selten zu jener Entwicklungsform, welche sich durch Verbrechen aus Sinnlichkeit, Gewinnsucht und Bosheit bemerkbar macht. Es

[1]) Sur la stat. mor. (Mém. de l'acad. r. de Belg. XXI.)

kann daher richtig nur von einer Verleitbarkeit, Zugänglichkeit oder Fähigkeit zum Verbrechen gesprochen werden, und dadurch unterscheidet sich die Statistik freiwilliger Handlungen von jener, die naturnothwendige Ereignisse zum Gegenstande hat: Sterben muss man, böse sein kann man. Selbst das Heiraten als eine social und sittlich nothwendige Institution kann zum Verbrechen nicht in Analogie gebracht werden; denn das Verbrechen schädigt im geraden Gegentheile das physische, materielle und sittliche Wohl des Einzelnen und der Gesellschaft. Zwar übt bezüglich der Fähigkeit zu gewissen Verbrechen unleugbar insbesondere das Naturell oder Temperament einen gewissen Einfluss (so begeht der Sinnliche leichter Unzuchtsverbrechen, der Jähzornige Gewaltthätigkeit und Todtschlag ꝛc.); aber dieser Einfluss ist, wie wir vorhin sahen, kein unabweisbarer und eigentlich zwingender; dasselbe gilt von den übrigen gewöhnlichen Veranlassungen zum Verbrechen: Nothlage, Mangel an sittlicher Bildung, die der Anreizung zum Bösen Widerstand leistet, Versuchung, Gelegenheit, Trägheit, Leidenschaft; sie begünstigen und fördern das Verbrechen, aber sie zwingen den Menschen nicht, wirklich ein Verbrechen zu begehen; und wo eine solche subjective Nothwendigkeit sich wirklich bemerkbar macht, da hat sie sich nicht ohne Zuthun des Betreffenden oder nicht ohne fremde Schuld herausgebildet. Gewiss ist, dass die großen Weltstädte mit ihren zahlreichen, zusammengedrängten Bewohnern, mit ihrem raffinierten Luxus, ihrem Reichthum neben bitterster Armut, ihrem gewaltigen Verkehre einen fruchtbaren Herd der mannigfachsten Verbrechen und Frevelthaten repräsentieren, während eine ackerbautreibende Bevölkerung diesen Gefahren ferner steht, wobei aber Gesetzgebung und Familienleben, Religionsform und Volkssitte wieder vielfach einen modificierenden Einfluss ausüben. So zeigt sich auch hinsichtlich der Statistik der Verbrechen nicht einfach das Walten eines starren, nothwendig wirkenden Naturgesetzes oder des blinden Fatums, sie ist nicht das Resultat des Haushaltes der Natur oder mechanisch wirkender innerer oder äußerer Einflüsse, sondern das Product zweier Factoren: mehr oder weniger constant bleibender Verhältnisse und Zustände, infolge deren die zum Verbrechen verleitbaren Personen immer wieder in ziemlich gleicher Zahl nachwachsen, und der Bethätigung des wahlfreien und berechnenden menschlichen Willens. Was diesfalls noch bei einer späteren

Gelegenheit wird hervorgehoben werden, zeigt sich demnach schon hier deutlich und unabweisbar: dass die einzelne That nicht nur für sich allein als Ausfluss eines Einzelnwillens beurtheilt werden darf, sondern zugleich nach dem Antheile, den die Gesammtheit der Gesellschaft durch die öffentlichen Einrichtungen, Veranstaltungen und Unterlassungen, deren Urheber sie ist, für welche sie sich verantwortlich wissen muss und welche die Gemeinsamkeit im Leben, Denken, Fühlen und Wollen der Individuen bedingen, an ihr hat; dass also die Schuld an der Einzelnthat nicht bloß eine individuelle, sondern auch eine sociale und gemeinsame, eine Collectivschuld des Menschengeschlechtes sei.

Zur Charakterisierung der Statistik der Selbstmorde bedarf es nach diesen Erörterungen nur mehr weniger Worte. Die Zahl der Selbstmorde zeigt sich in allen Staaten in stetiger Zunahme und ist in verschiedenen Ländern mit gleicher Civilisation höchst verschieden (England weist relativ die geringste, Sachsen und Dänemark die relativ höchste Ziffer auf), was allein schon die Ansicht, als sei die Zahl der jährlichen Selbstmorde durch den „Haushalt der Natur" ebenso bestimmt, wie die Zahl der Todesfälle überhaupt, widerlegt, wenngleich Culturzustände, Stammeseigenthümlichkeiten, Erwerbsverhältnisse, selbst die Jahreszeit[1]) diesfalls unleugbar einen gewissen Einfluss ausüben. Relativ weit weniger als Städte, insbesondere große, ist am Selbstmord die Landbevölkerung betheiligt, wie wir dies auch bezüglich der Verbrechen gesehen, weil hier die einfacheren, gesunderen und stabileren Lebensverhältnisse zu moralischen Verirrungen weniger Gelegenheit und Veranlassung bieten, als dies in Städten der Fall ist. Insbesondere aber wächst erfahrungsgemäß die Zahl der Selbstmorde mit dem religiös-sittlichen Niedergange eines Landes oder Stammes; wo der religiöse Glaube, der Entsagung, Genügsamkeit und Selbstverleugnung, Gottvertrauen und geduldige Ergebung selbst in harte Schicksalsschläge fordert und auch Unglück und Wehe als Ausflüsse einer höchst weisen und väterlichen göttlichen Vorsehung zur Strafe, Prüfung und Bewährung auffassen lehrt, der auf ein Jenseits

[1]) Der Hochsommer bringt mehr Selbstmorde als der Winter, und der Monat Juni, in welchem Ausbrüche von Geistesstörungen und Verbrechen gegen die Person, insbesondere Sittlichkeitsverbrechen, am häufigsten vorkommen, zeigt auch die meisten Selbstmorde auf.

als Ausgleich der Unebenheiten und scheinbar oft ungerechten Härte des Lebens hinweist und eine Verantwortung vor einem allwissenden Richter ankündigt — wo dieser Glaube abgeworfen wird, da verliert der Mensch in den Tagen der Trübsal und des Missgeschickes nur zu leicht den innern Halt und Lebensmuth und fällt dem Trübsinn, dem Lebensüberdruss und der Verzweiflung anheim. Nach A. Wagners Untersuchungen[1]) ist übrigens reichlich ein Drittheil aller Selbstmorde (beim weiblichen Geschlechte ein noch bedeutend größerer Theil) auf Geisteskrankheiten und nur etwa ein Zehntel auf körperliche Krankheiten zurückzuführen. Bei den übrigen Selbstmorden kommen als nächste Motive vor: schwärmerische Leidenschaften, Schmerz über den Tod geliebter Personen, Furcht vor Schande, Scham und Reue, häufiger aber Laster und Ausschweifungen, Vermögensverlust, Zwist mit den Angehörigen, Furcht vor Strafe. In Bezug auf das Geschlecht kommt der Selbstmord bei Männern relativ häufiger vor als bei Weibern (durchschnittlich im Verhältnisse 3 : 1), nimmt aber im Alter bei beiden Geschlechtern zu und ist aus leicht begreiflichen Gründen im hohen Alter am häufigsten.

Ziehen wir jetzt aus dem Gesagten das Gesammtresultat, so lässt sich dieses kurz dahin aussprechen: Die Moral- und Criminalstatistik verneint die Freiheit als absoluten Indeterminismus, beweist aber nicht den absoluten Determinismus und widerlegt nicht den Satz, dass der normale Mensch in größerem oder geringerem Grade die Fähigkeit besitzt, sein Wollen und Handeln selbstmächtig und selbständig zu bestimmen.

---

[1]) a. a. O. S. 157, 283.

VI. Wahre Freiheit ist sittliche Freiheit. Diese ist als sittlicher Charakter relativer Determinismus.

Entstehung der Maximen und des Charakters, welcher ein sittlich guter oder schlechter sein kann. — Vernunft und Leidenschaft. — Erst die sittliche Freiheit, die sich von der Vernunft leiten läßt, ist wahre Freiheit. — Wie gelangt der Mensch zum sittlichen Charakter und damit zur wahren Freiheit? — Wichtigkeit und Bedeutung der religiösen Grundlage der Erziehung. — Hindernisse, welche sich der Erwerbung eines sittlichen Charakters entgegenstellen. — Kants Versuch zur Erklärung des sittlich Bösen. — Was ist überhaupt „sittlich gut" und was „sittlich böse?" — Widerlegung des Versuches Herbarts, betreffend die Ästhetisierung des Sittlichen. — Das sittliche Urtheil ist nicht, wie Herbart behauptet, an sich schon evident. — Herbarts Güterlehre ist irrthümlich. — Der sittliche Charakter — ein psychologisches und sittliches Ideal. — Der Charakter ist relativer Determinismus, die Behauptung Herbarts und Schopenhauers bezüglich der absoluten Determiniertheit desselben irrig; ebenso irrig bezeichnet ihn letzterer als ursprünglich und angeboren. — Eine unhaltbare Behauptung Kaulichs. — Wert des Ethischen in socialer Beziehung, für das gesellschaftlich-politische und öffentliche Leben. — v. Öttingen und Jhering und die Individualethik. — St. Mills irrige Auffassung des sittlichen Verhältnisses des Individuums zur Gesellschaft.

Wir haben die Wahlfreiheit als die Fähigkeit des Menschen en gelernt, sich frei von äußerer oder innerer Nothwendigkeit nach mmten Motiven für oder gegen etwas zu entscheiden. Hiebei n wir jedoch auf die sittliche Qualität der das menschliche Wollen Handeln bestimmenden Beweggründe vorerst noch keine Rücksicht mmen; diese können demnach ebensowohl sittlich gut als sittlich erflich sein — der Mensch kann von seiner Wahlfreiheit einen igen, vernünftigen Gebrauch machen, er kann sie aber auch zum ch Schlechten missbrauchen. Je häufiger dies nun nach der i oder andern Richtung geschieht, desto rascher entstehen diesfällige rminationen des gesammten Strebens, Wollens, Handelns, die einzelne Wollensacte und Handlungen maßgebenden Motive

erweitern sich allmählich zu praktischen Grundsätzen, Maximen, welche das Subject mit größerer oder geringerer Energie beeinflussen und es immer wieder auf die eingeschlagene Bahn zu drängen suchen. Zwar ist die Maxime ihrem Wesen und ihrer ursprünglichen Bedeutung nach zunächst nur ein Urtheil, das entweder einen pathologisch-eudaimonistischen oder einen ästhetisch-ethischen Charakter an sich trägt, je nachdem der Mensch bei seinem Wollen und Handeln die Befriedigung seiner sinnlichen Triebe, die Stillung der Begierde zum Zwecke hat oder aber der Stimme der Vernunft und des Gewissens Gehör gibt; aber dieses Urtheil erhebt, sich namentlich bei öfterer Wiederholung, von der Beeinflussung des einzelnen Wollens zu der ganzer Wollensclassen und kann selbst Gegenstand eines tief verzweigten Wollens werden, welches auf künftige Wollungen appercipierend einwirkt, es wird zur praktischen Norm für das gesammte Wollen, welche nur das ihr gemäße und entsprechende Wollen fortbestehen läßt und die Entfernung alles dessen fordert, was zu ihr im Gegensatze steht. So sucht die Maxime die Herrschaft über das gesammte psychische Leben sich anzueignen und dem gesammten Streben und Handeln die Richtung vorzuzeichnen. An sich ein begehrungsloses Urtheil, ein bloßes Wissen, wird die Maxime dadurch, daſs sich ihrer ein Wollen bemächtigt, zu einer oft verhängnisvollen Macht dem Wollen gegenüber, aus der bloßen Aussage über ein Gedachtes verwandelt sie sich in eine Forderung, die mit Entschiedenheit ja Rücksichtslosigkeit Befriedigung heischt. Sofern die Geltung der Maxime für das künftige Wollen und Handeln im voraus gewollt wird, entsteht der Vorsatz. Indem nun eine bestimmte Maxime die Herrschaft über eine ganze Classe von Wollen wirklich erlangt und so der psychologischen Freiheit des Subjectes eine bleibende Eigenthümlichkeit verleiht, entsteht der Charakterzug, auf das gesammte Wollen ausgedehnt, der Charakter, welcher demnach mit Rücksicht auf den Inhalt der ihn tragenden praktischen Grundsätze ein sittlich guter oder schlechter sein kann. Wo es zur Bildung fester Maximen nicht kommt, da kann von einem „Charakter“ nicht die Rede sein; wo eine bestimmte Maxime eine dauernde Herrschaft über eine Wollensclasse oder über das Gesammtwollen nicht oder noch nicht errungen hat, da ist der Charakter unklar, schwankend, unentschieden.

So besteht der Charakter darin, dass jedes einzelne Wollen seine Maxime vorfindet, welche auf ersteres umformend und bestimmend wirkt; er setzt neben und über dem mannigfachen Wollen, an dem er zum Vorscheine kommt, ein Grundwollen voraus, durch das er zum Vorscheine kommt, und welches jedem Einzelnwollen die ihm gemäße bestimmte Richtung gibt. Sittlich ist der Charakter, dessen gesammtes Wollen von der Vernunft geleitet, dessen oberster Grundsatz das Gewissen ist. Er stellt somit den Gegensatz zur Leidenschaft dar; denn er will die Herrschaft der Maxime der Sittlichkeit, während das Wesen der Leidenschaft darin besteht, dass bezüglich einer Classe von Wollen die sittliche Maxime zwar vernommen, das Wollen aber gegen die Maxime entschieden wird. Die Leidenschaft stiftet somit einen Antagonismus zwischen Wollen und Wissen innerhalb eines Wollenskreises, der eben dadurch aus dem Zusammenhange mit den übrigen tritt; sie vernimmt die Forderung der Vernunft, entschließt sich aber für das Gegentheil. Ein bestimmter Wollenskreis sondert sich von den übrigen ab, gestaltet sich zur Form einer bestimmten Neigung, und wird schließlich zu einem Wollen, das sich dem Verbote der sittlichen Maxime gegenüber mit Hartnäckigkeit behauptet. Schon in dem ersten Entwicklungsstadium der Leidenschaft, in der Absonderung eines bestimmten Vorstellungskreises von dem großen Ganzen des Vorstellungslebens, zeigt sich eine gewisse Analogie zur Entstehung der Seelenkrankheit. Je mehr sich dieser Vorstellungskreis von den übrigen isoliert, umsomehr concentriert er sich nach innen und verwandelt sich in ein Vorstellungsgewebe, dessen Reihen sich in der begehrten Vorstellung durchkreuzen, und wie die Wiederkehr der Begehrung die Concentrierung, so hat diese jene zur Folge. So greift die Leidenschaft in die tiefsten Tiefen des Seelenlebens und absorbiert und tyrannisiert auf dem Höhepunkte ihrer Entwickelung alles Denken und Sinnen und Wollen des Menschen, ohne bei ihrer Unersättlichkeit zur Ruhe und Selbstbefriedigung zu gelangen oder solche zu gewähren.[1]) Zwar fällt auch die Leidenschaft Urtheile und bildet möglicherweise Maximen; aber die Urtheile beziehen sich nur auf die Mittel zu ihrer Befriedigung und

[1]) „Durch Leidenschaft zu richtiger Erkenntnis und zu dauernder Glückseligkeit gelangen wollen", bemerkt Volkmann mit Recht, „heißt: sich wärmen wollen durch ein Brennglas." (A. a. O. II. S. 502.)

nicht auf den Zweck, bezüglich dessen die Leidenschaft keine Einrede duldet, und die Maximen stehen gleichfalls ausschließlich im Dienste der Leidenschaft. So ist die Leidenschaft *einseitig* und *blind* — blind nämlich bezüglich der Bestimmung ihres Zieles und ihrer schließlichen Folgen, wenn auch scharfsichtig in der Wahl ihrer Wege. Noch mehr. Der Periode scheinbarer Kraft und Einheit, welche mit dem Höhepunkte ihrer Entwickelung verbunden ist, folgt nothwendig und unaufhaltsam der Verfall, der falsche Glanz schwindet allmählich, und die Wahrheit und Wirklichkeit tritt wieder in ihre Rechte. Abgesehen von der unausbleiblichen und nothwendigen Abstumpfung in physischer wie in psychischer Richtung vermag sich die Leidenschaft bei der Einseitigkeit und Verschrobenheit ihres Raisonnements der Erkenntnis und Wertschätzung der unveräußerlichen sittlichen Güter und Interessen des Lebens auf die Dauer nicht zu verschließen. Es tritt bei dem von der Leidenschaft Ergriffenen jener unsäglich traurige Zustand ein, den man bezeichnend die „Verödung" des Gemüthes durch die Tyrannei der Leidenschaft genannt hat, und nicht selten wirft sich der Unglückliche, um sich aus seiner unerträglichen Lage zu befreien, einer neuen Leidenschaft in die Arme, um denselben Proceſs an sich abermals verlaufen zu sehen. Das Bewusstsein des unversöhnlichen Gegensatzes zwischen den Forderungen der Begierde und den Dictaten der Vernunft, des Conflictes zwischen dem, was thatsächlich gewollt *wird* und was gewollt werden *soll*, des Widerspruchs des Endwollens, das durch *seine* wechselnden Motive bestimmt wird und der Maxime, die unveränderlich bestimmt ist durch die ewige Wahrheit ihres Inhaltes, welches Bewusstsein auch während der einzelnen Entwicklungsstadien der Leidenschaft nie ganz erloschen war[1]), tritt wieder klar hervor und erzeugt in Verbindung mit der Schwierigkeit und scheinbaren Unmöglichkeit, von der Tyrannei der Leidenschaft sich zu emancipieren, das *Bewusstsein der positiven Unfreiheit*, das sich praktisch zu dem Gefühle der Reue und Scham vor sich und

[1]) So kommt der leidenschaftliche Spieler aus dem Gefühle der Unfreiheit nicht heraus. Anfangs, so lange die Leidenschaft *ihn* hat, stellt sich dieses Gefühl nach jeder Befriedigung des leidenschaftlichen Wollens lebhaft ein; später, wenn *er* die Leidenschaft hat, schwebt es wie ein dunkler Drang, wie ein unbestimmter Druck über seinem ganzen Wesen, der ihn nicht verlässt und auf eine allseitige, unbehinderte Entfaltung seiner Geisteskraft lähmend wirkt.

vor anderen zuspitzt. So macht die Leidenschaft als die zur dauernden Herrschaft gelangte sinnliche Begierde den Menschen nicht nur blind und rücksichtslos, befangen und einseitig in der Beurtheilung der Interessen und Güter des Lebens, sie macht ihn auch unselig und unfrei. Vor dieser Unfreiheit bewahrt nun der fortgesetzte richtige Gebrauch der Wahlfreiheit und der sittliche Charakter als habituelle Entschiedenheit für das sittlich Gute, und darum ist erst die sittliche Freiheit wahre und eigentliche Freiheit und die Erwerbung des sittlichen Charakters das Mittel, wahrhaft frei zu werden. Die sittliche Freiheit, der sittliche Charakter macht frei und erhält frei, nämlich von der Tyrannei zerrüttender Begierden und Leidenschaften, der sittlich Gute fühlt sich frei, und darum gebürt der sittlichen Freiheit, diesen Begriff im edlen und eminenten Sinne des Wortes gefasst, diese Bezeichnung allein und ausschließlich. Zur psychologischen Freiheit verhält sich die sittliche Freiheit wie die Art zur Gattung: besteht die psychologische Freiheit in der Fähigkeit, sein Wollen durch Motive bestimmen zu lassen, so ist das entschiedene wirkliche Wollen des sittlich Guten sittliche Freiheit.

Wie gelangt nun der Mensch zum sittlichen Charakter und damit zu wahrer Freiheit? — Hier muss vor allem die Anschauung zurückgewiesen werden, der sittliche Charakter sei dem Einzelnen angeboren; er ist es ebensowenig, wie sein Gegentheil, der unsittliche Charakter. Der Charakter überhaupt ist ein Habitus, den das Ich nicht sowohl hat, als vielmehr, der es ist, aber was es ist, ist es durch sich selbst erst geworden; er ist nichts Fertiges, Gegebenes, aber auch nichts zu dem Ich zufällig Hinzutretendes und mit ihm äußerlich Verbundenes, sondern eine innere Qualität, welche von der principiellen Richtung des allgemeinen Wollens abhängt, für welche das Subject selbst der freie Urheber und für die es sich verantwortlich weiß und fühlt. Und darum wird die sittliche Freiheit nicht dem einen als gütiges Geschenk in die Wiege gelegt, während andere leer ausgehen; sie muss von dem, der sie besitzen will, erworben werden, und diese Erwerbung geschieht nicht urplötzlich, gewissermaßen mit einem Schlage, sondern allmählich, mühsam, stückweise, und sie hat daher auch bei Verschiedenen, ja selbst bei demselben Subjecte in verschiedenen Stadien seines Lebens verschiedene Grade. „Übermüthig

ist die Einbildung", bemerkt Herbart mit Recht,[1]) „als könne Einer durch seinen bloßen Entschluss auf der Stelle gut sein".

Aufgabe der Erziehung wird es daher sein, in den jungen Menschen schon frühzeitig solche Keime des Sittlichen zu legen, aus welchen sich der Baum des sittlich starken, edlen Charakters entwickeln kann. Erziehung ist zunächst eben sittliche Gewöhnung; aber die Gewohnheit setzt sich im Zöglinge bei fortschreitender geistiger Entwicklung allmählich in bewusste, freithätige Befolgung der durch die Erziehung in ihn gelegten sittlichen Grundsätze um, er gelangt allmählich dazu, das Wesen, den unvergänglichen Wert und die praktische Bedeutung der zunächst nur angelernten sittlichen Maximen zu verstehen und zu würdigen, und setzt so, was die fremde Erziehung grundgelegt und vorbereitet, fort durch das Werk der Selbsterziehung. Darum darf der Wert einer frühzeitigen Gewöhnung des Kindes zu Fleiß und Arbeitsamkeit, zu einer steten nützlichen Beschäftigung, zur Ordnung und Pünktlichkeit selbst in an sich unbedeutenden Dingen, zur Ehrlichkeit und Redlichkeit, zum Gehorsam und zur Bescheidenheit, zur Schamhaftigkeit, Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, zu zarter Theilnahme und werkthätiger Mithilfe bei fremdem Unglück und Wehe, zur Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung, zur Verzichtleistung auf die Erfüllung mancher an sich berechtigter Wünsche, zur Übung in der Enthaltung von Genuss und Vergnügen, zur Übernahme beschwerlicher und lästiger Geschäfte und Arbeiten, desgleichen sorgfältig erwogene Anwendung von Lob und Tadel, Lohn und Strafe, die Wahl eines guten Umganges — nicht gering angeschlagen werden. Nicht minder wirksam, ja noch tiefer greifend und wertvoller sind das eigene gute Beispiel sowie gute Lehren, die dem Zöglinge beigebracht werden, — der Hinweis auf die unvergängliche Schönheit und Herrlichkeit der Tugend, auf den innern Frieden, den sie gewährt und ohne welchen ein wahres Glück unmöglich, auf den kostbaren Schatz und den Lohn eines reinen Gewissens, welchen Bosheit, Verleumdung, Verdächtigung nicht zu rauben und zu verkümmern vermögen, auf die traurigen Folgen einer lasterhaften, unsittlichen Lebensrichtung, vor allem aber auch die sorgfältige Pflege des religiösen Gefühles, die Auffassung der sittlichen Gebote als Ausflusses

[1]) WW. XII. S. 473.

des heiligen, unverletzlichen göttlichen Willens, die Erinnerung an die allsehende und allgerechte Gottheit, welche das Böse in diesem oder in einem andern Leben straft und ebenso das Gute nicht unvergolten lässt.

Der Ernst und die Wichtigkeit des eben Gesagten dürfte eine kurze Bemerkung und Untersuchung begründen und rechtfertigen. Es ist ja richtig, dass das religiöse Gefühl mit dem moralischen nicht geradezu identisch ist, dass sie sich vielmehr begrifflich und an sich als analytisch verschieden darstellen; es geht auch nicht an, den Geboten der Sittlichkeit nur deshalb Giltigkeit und Verbindlichkeit beizulegen, weil sie als Ausdruck des absoluten göttlichen Willens erscheinen; denn wir schließen umgekehrt von der Thatsache eines natürlichen Sittengesetzes und dessen allgemeinen und ausnahmslosen Giltigkeit auf das Dasein Gottes als dessen Urhebers und persönlichen sittlichen Gesetzgebers, und wir begingen daher ein logisches Hysteron proteron, wollten wir die Verbindlichkeit dieses Sittengesetzes mit dem Hinweise auf seinen Charakter als Ausflusses des göttlichen Willens begründen;[1]) ebensowenig kann die Hoffnung auf einstigen Lohn und die Furcht vor ewiger Strafe als alleiniger oder als der denkbar reinste und vollkommenste Beweggrund des sittlich guten Handelns gelten. Aber thatsächlich und erfahrungsgemäß, im Leben und in der Praxis, lässt sich Religion und Moral nicht so scharf trennen, wie dies deren Begriffe und die Principien der Wissenschaft zu fordern scheinen. Ist das religiöse Gefühl auch theoretisch vom moralischen verschieden, so sind sie doch innig verwandt und fördern und kräftigen sich gegenseitig, da sich beide auf sich nahe berührende Objecte und Vorstellungskreise beziehen. Repräsentiert die Religion die theoretische, so die Moral die praktische Seite des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit. Eine Religion, welche sich nur an das Erkennen oder nur an das Gefühl des Menschen wendet, ohne auch die Richtung

[1]) „Volitum divinum secundum rationem communem quale sit, scire possumus. Scimus enim, quod deus, quidquid vult, vult sub ratione boni; ideo quicunque vult aliquid sub ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae". (Thom. ab Aquin. Sum. th. I.) „Non ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum est." (Augustin. De civ. D. XI.) Vgl. Hartenstein, Die Grundbegriffe der eth. Wissenschaften. S. 57.

seines Strebens und Handelns bestimmen zu wollen ode
können, würde den Menschen nicht ganz und allseitig erfassen
durchdringen, daher auch nicht voll und ganz befriedigen, und
nicht „Religion“ im eminenten Sinne des Wortes, wie umg
Inhalt und Richtung des sittlichen Wollens des Einzelnen un
Menschheit überhaupt durch den Inhalt der Gottesidee, durch
principielle Weltauffassung und Weltanschauung bestimmt und
flusst sein wird und es auch wirklich war und ist. Das rel
Gefühl verhält sich zum moralischen analog wie das Kunstgefühl
ästhetischen. Liegt auch dem religiösen Gefühle zunächst das
wusstsein menschlicher Schwachheit und Unzulänglichkeit in phy
wie intellectueller und sittlicher Beziehung, das Ergriffensein un
Abhängigkeit von einer hinter und über der sinnlichen Erschei
wirksamen unsichtbaren Macht zugrunde, ist auch das religiöse
fühl in seiner rohesten und verkümmerten Form, auf
niedrigsten Stufe nichts als das Grauen vor einer dunklen, u
baren und ungreifbaren Übermacht, das von moralischen Ideen
abseits liegt — und nur in diesem Sinne hat das alte: „
fecit Deos“ seine Berechtigung — so individualisiert und verg
es sich in seinen höheren Erscheinungsformen immer mehr, u
ihrer höchsten Vollendung besteht die Religiosität in jener Gesinn
weise, welche alles Sein und Geschehen in Natur und Geschicht
nicht minder alle moralischen Gebote auf Gott als das
Princip zurückführt. Fallen darum Religion und Moral auch
lytisch nicht zusammen, so bilden sie in ihrer normalen Entwickl
form doch eine thatsächliche und synthetische Einheit. Ist
das natürliche Sittengesetz allerdings von allgemeiner Verpflic
und absoluter Giltigkeit, so liegen in ihm doch nur die allgen
sten Grundsätze des sittlichen Handelns, es ist, weil hauptsächli
sittlichen Gefühle wurzelnd, vielfach dunkel und für Einzel
mannigfacher Deutung und Anwendung fähig, und bedarf dahe
Ergänzung, Erklärung und Specialisierung, welche durch Zu
führung auf die Gottheit die höchste und unantastbare San
erhält und zugleich mit der höchsten Autorität und Wirksamkeit
Forderung an den Willen herantritt. Was endlich die Motiv
Hoffnung auf ewigen Lohn und der Furcht vor ewiger Straf
trifft, so stellt auch die Religion dieselben nicht als die an sich hö

und wertvollsten hin, bezeichnet vielmehr die Übung des Guten und die Meidung des Bösen aus Liebe zu Gott, um Gottes willen, abgesehen von diesfälligem Lohn und zu erwartender Strafe als den vollkommensten und selbstlosesten Beweggrund des sittlich guten Handelns. Ist nun aber Gott das ethisch Absolute, der schlechthin Heilige — und als solcher muss er aufgefasst werden, soll der Gottesbegriff ein reiner und würdiger sein — dann fällt die Übung des Guten aus Liebe zu Gott mit der Liebe, Verehrung und Hochachtung des Guten *selbst* zusammen und es wird so wesentlich und thatsächlich *jener* Forderung entsprochen, welche die Ethik bezüglich der nothwendigen Beschaffenheit der Motive des sittlichen Wollens und Handelns aufstellt. Aber auch selbst die Hoffnung auf einstigen Lohn und die Furcht vor einstiger Strafe, welche die Religion zwar als minder vollkommenen aber doch zulässigen Beweggrund gelten *lässt*, wurzeln zuletzt und eigentlich gleichfalls in der Liebe zu Gott, da es *Gott* ist, dessen Vereinigung und Besitz gehofft und dessen Verlust gefürchtet wird.[1]) Darum ist auch das Motiv der Hoffnung und Furcht kein selbstsüchtiges, des Menschen unwürdiges. Folgerecht müsste sonst selbst die Erwerbung und Bewahrung eines *guten Gewissens* als „selbstsüchtig und des Menschen unwürdig" bezeichnet werden, da das gute Gewissen *mich lohnt*, wie das böse Gewissen *mich straft*; dann wäre auch die Förderung meines Wohles, das Streben nach Glückseligkeit, die Abwehr des Unheiles „selbstsüchtig und des Menschen unwürdig"; und was alles müsste dann nicht noch mit diesem Namen bezeichnet werden!

Darum wäre es verfehlt, die Pflege des religiösen Sinnes und Gefühles als Grundlage und Mittel zur Erwerbung eines sittlichen Charakters gering zu achten oder zu vernachlässigen. Allerdings — ob jemand gut ist, weiß er mit absoluter Sicherheit nicht schon von vornherein, das erfährt er vielmehr erst a posteriori, das erkennt er erst aus seinem wirklichen Verhalten in einem concreten Falle, der ihm Gelegenheit gibt, seine sittliche Stärke und Beschaffenheit zu prüfen und zu erproben. *So ist die greifbare That, die äußerlich hervortretende Handlung die eigentliche Bildungsstätte des sittlichen Charakters.* Der bloße Vorsatz und die

[1]) „Gott allein kann man nur fürchten, indem man ihn liebt; denn der Lohn ist *Gott selbst*, der geliebt wird". (Augustin. QQ. LXXXIII).

Beurtheilung von Vorsätzen vermag sich zu einem eigentlichen Charakterzug nicht zu erheben, schon deshalb nicht, weil die Maxime meist erst am Anblicke der Handlung, wenn auch nicht immer der eigenen, dazu kommt, den Vorsatz zu verbieten. Menschen, die wenig handeln, kommen über stets erneuerte Keime und Ansätze zur Bildung eines eigentlichen Charakters nicht hinaus, obgleich andererseits eine allzugroße Mannigfaltigkeit im Handeln der Bildung eines festen Charakters gleichfalls nicht günstig ist, weil es an der nöthigen Zeit und Ruhe gebricht, die vollzogenen Handlungen von bleibenden, sittlichen Gesichtspunkten und Grundsätzen zu beurtheilen.

Leider stellen sich der Erwerbung und Fortentwickelung des sittlichen Charakters zahlreiche und mächtige Hindernisse entgegen, welche sich zunächst kurz in der Erfahrungsthatsache zusammenfassen lassen, dass sich das Unsittliche in seinen verschiedenen Formen bezüglich seiner Fortbildung und seines Wachsthums dem Guten gegenüber in einem gewissen Vortheile und Übergewichte befindet, was auffällig erscheinen könnte, wenn wir das Wesen und die Bedeutung jener beiden Classen von Maximen näher untersuchen, welche an das menschliche Wollen normierend und umformend herantreten können, — der ethischen und eudämonistischen. Die ethische Maxime hat nämlich der eudämonistischen gegenüber die Begünstigung und den Vortheil für sich, dass sie sich sofort zum Gebote erhebt, sobald sich nur der Willensentschluss einstellt, der Forderung der Sittlichkeit gemäß zu handeln, sowie, dass der ethischen Maxime ein bleibender, allgemeiner Wert und eine unabänderliche Giltigkeit zukommt, unabhängig von der Persönlichkeit, von der das Wollen herrührt. Dazu kommt, dass die ethische Maxime ihre Stütze, Kräftigung und Bestätigung in dem so mächtigen und tiefgreifenden Selbst- und Ehrgefühle findet, d. i. in dem Bestreben, vor sich selbst und vor anderen als Subject einer sittlichen Werthaltung zu gelten, auf Selbstachtung und die Achtung anderer Anspruch machen zu dürfen. Trotzdem entwickelt sich die ethische Maxime nur langsam und gelangt nur allmählich und niemals vollständig zur Herrschaft; die eudämonistische Maxime entspricht eben der Sinnlichkeit des Menschen und verheißt ihr Befriedigung ihrer Begehrungen, sie sagt der niederen Natur des Menschen zu und schmeichelt ihr durch ihr flaches und darum leicht verständliches Raisonnement, entwickelt sich daher auch rasch und frühzeitig, während

das sich Emporarbeiten zur ethischen und ästhetischen Auffassung des Lebens, die Bildung sittlicher Urtheile, eine Reife, eine Höhe und einen Ernst des Denkens und Erkennens voraussetzt, der sich erst spät und bei vielen gar nicht einstellt, und auch die praktische Befolgung der erworbenen sittlichen Maxime mit einer Anstrengung und Selbstüberwindung verbunden ist, zu der sich nicht jeder aufschwingen will und mag. So wird der Mensch von zwei Factoren sollicitiert, deren jeder ihn in eine andere Richtung zu drängen sucht: Während Vernunft und Gewissen das Wollen und Vollbringen des Guten, die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Herrschaft des Geistes, unter das Dictat des Sittengesetzes fordern, zieht der eudämonistische Trieb den Menschen nach abwärts und sucht ihn für seine irrthümliche und kurzsichtige Wertschätzung der Güter zu gewinnen.

Bezeichnen wir die unordentliche Hinneigung zum Sinnlichen und Niederen, die excessive Sucht nach Ehre und Geltung, nach Besitz und Genuss kurz als Selbstsucht, Egoismus, so erscheint dieser als das Haupthindernis der sittlichen Selbstvervollkommnung, der Erwerbung eines sittlichen Charakters. Er ist in der That der erste und letzte Feind, mit dem das sittlich vorwärts und aufwärts strebende Menschenherz zu kämpfen und zu ringen hat.

Trotzdem haben wir aber mit dem Gesagten doch nur eine Thatsache constatiert, ein Problem als ein Gegebenes und Positives hingestellt, ohne jene durch Darlegung und Untersuchung der letzten und wesenhaften Ursachen zu erklären, dieses durch Angabe seiner principiellen und constitutiven Bedingungen zu lösen. Die Frage nach dem eigentlichen und tiefsten Woher? jenes Missverhältnisses zwischen Intelligenz und Sinnlichkeit, zwischen Geist und Fleisch und des Übergewichtes dieses über jenen in der Lebensgeschichte des Individuums wie in der Geschichte der Menschheit, — diese Frage überschreitet den Rahmen der uns vorliegenden Aufgabe und die Grenzen einer psychologischen Untersuchung. Kant versuchte eine Lösung dieses Problems in seiner letzten Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ durch Annahme des angeerbten Bösen, des Radicalbösen, infolge dessen der empirische Mensch von Natur aus einen Hang zum sittlich Schlechten besitze, der sich im wirklichen Leben des Individuums geltend mache, der beseitigt werden könne und solle, der aber auch zur sittlichen Verworfenheit

führen könne. „Vitiis nemo sine nascitur“. Der Ursprung dieses Bösen könne aber weder in der Sinnlichkeit, noch im Wesen des Geistes des Menschen an sich und von vornherein gelegen sein, da dies Gott zum Urheber des Bösen machen hieße; der Grund des Bösen kann, mit anderen Worten, kein ontologischer, kein in der Sphäre der Noumena gelegener, das Böse selbst kein Nothwendiges, zur Weltwirklichkeit Gehöriges sein. Das Böse ist daher ein Zufälliges, welches die sittliche Weltordnung stört, es ist seinem Wesen nach ein Widerspruch gegen das höchste Sittengesetz, somit ein Product der Freiheit. So wurzle das Radicalböse im moralisch Bösen. — Woher seine Allgemeinheit? — Das Bewusstsein des Verschuldens jener Disharmonie fällt nirgends in unsere Entwickelung, in unser Dasein, in die Zeit; sie ist daher nur Product einer außerzeitlichen oder vorzeitlichen That, in welcher die intelligible Freiheit nicht die Maxime der Vernunft, sondern die Maxime der Sinnlichkeit annahm. — Wer aber hat jene That eigentlich verübt? Und wenn „außer- oder vorzeitlich“ — wie konnte und kann sie so ausnahmslos und verhängnisvoll tief in das zeitliche, empirische Leben des Einzelnen und der Menschheit eingreifen? Wie konnte die „intelligible Freiheit“ zur Sinnlichkeit in Beziehung treten und worin bestand die „Annahme der Maxime der Sinnlichkeit“ seitens jener? — Kant läßt diese und ähnliche berechtigte Einwürfe und Bedenken unberührt und unbeantwortet. Die Bedeutung seines Lösungsversuches besteht vielmehr darin, dass er das Wesen des sittlich Bösen in den *Misbrauch der Freiheit* findet, das im Leben des Einzelnen und der Menschheit hervortretende concrete Unsittliche demnach als *verschuldet* erkennt, dessen Unterlassung an sich möglich war und für dessen Vollbringung der Einzelne verantwortlich gemacht werden kann und muss.

Und noch eine andere Frage drängt sich hier naturgemäß auf. Wenn das beharrliche Wollen und Vollbringen des *sittlich Guten* wahrhaft frei macht und zur Erwerbung eines sittlich edlen Charakters führt, was *ist* überhaupt „gut“ und „böse“, was „sittlich“ und was „unsittlich?“ — Ohne auch diese Frage hier erschöpfend behandeln zu können, müssen wir uns vor allem gegen *jene* Auffassung wenden, welche das sittlich Gute seiner materiellen und objectiven Bedeutung entkleiden und ihm einen lediglich formalen und subjectiven Charakter beilegen möchte — gegen die Ästhetisierung des Moralischen, wie sie

insbesondere Herbart und seine Schule vertheidigt und gelehrt. Dem ästhetischen Urtheile als dem von der Gemüthslage unabhängigen willenlosen Vorziehen und Verwerfen komme der höchste Rang und Wert zu.[1]) Sein Gegenstand sind Willensverhältnisse, und diese sind die Wurzeln, aus denen alle praktische Philosophie erwächst. Ein ganz einzelnstehendes Wollen ist kein Gegenstand der Beurtheilung durch Lob und Tadel, und diese kann sich nicht auf die Materie, sondern nur auf die Form beziehen. Da nun jede Form sich zuletzt in ein System von einfachen Verhältnissen auflösen läßt, so wird sich auch die Willensform in ein System von einfachen Willensverhältnissen auseinanderbreiten lassen, an welche sich unwillkürlich und mit unmittelbarer Gewissheit und Evidenz ein Urtheil unbedingten Beifalles heftet. Solche Urtheile sind ästhetische Urtheile.[2]) Jenes Gefühl, in dem sich das qualitative Verhältnis einer bestimmten Vorstellungscombination rein reflectiert, ist das ästhetische Gefühl. Das moralische Gefühl ist das Wohlgefallen und Misfallen an den Verhältnissen des Wollens, und daher nur eine Art des ästhetischen Gefühles.[3]) Das Wohlgefallen an dem Wollen überträgt sich weiterhin auch auf die gewollten Gegenstände, die sodann als ethisch wohlgefällig erscheinen und Güter heißen, weil das Wollen auf sie gerichtet gewesen. Es sei eine „falsche Begründung der Ethik[4]), den Wert des Wollens aus dem abzuleiten, was seinen Wert selbst erst vom Wollen erhalten kann". „Nicht weil etwas sub specie boni vel mali erscheint, wird es begehrt oder verabscheut, sondern was wir begehren oder verabscheuen erscheint als bonum oder malum, weil und solange wir es begehren oder verabscheuen."[5]) „Wo ein Unterschied des guten und bösen Willens gemacht wird, da ist der Wille selbst Object der Beurtheilung, und dieses Object darf nicht mit den Objecten des Willens verwechselt werden. Nun handelt die Güterlehre von den Objecten des Willens, aber die Sittenlehre (Moral und Naturrecht zusammengenommen) von dem Unterschiede des guten und bösen Willens, also darf die Sittenlehre nicht mit einer Güterlehre

[1]) Herbart, Psychol. S. 91.
[2]) WW. VIII. u. I. § 89; II. 90; XII. 476.
[3]) Volkmann, a. a. O. II. Bd. S. 353.
[4]) das. S. 354.
[5]) das. S. 413.

verwechselt und niemals als eine solche dargestellt werden".[1]) „Der Stoff, aus dem der Mensch das Gute und Böse formt, ist sein eigenes mannigfaltiges bewusstes Wollen; ... aber der einzelne Willensact wird erst gut oder böse durch die Vergleichung, durch welche er in ein Verhältnis tritt sei es zu anderen Arten zu wollen (in derselben Person), sei es zu dem Willen anderer Personen. In diesen Verhältnissen kann der Wille als ein beifallswerter sowohl, wie als ein missfälliger sich darstellen. Der Wille, der ungeachtet dieses Missfallens zur Handlung wird, ist ein böser Wille, der, welcher jenem Beifalle Folge leistet, ein sittlich guter Wille ... Diese Harmonie gefällt, wie eine Octave oder Quinte gefällt. Beim Sittlichen kommt es so gut wie beim Schönen auf die Form des Geschehens, nicht auf den materiellen Inhalt an ... Das Gute, das Sittliche, ist ein Kunstwerk, zu dem der Wille des Menschen zugleich der Künstler und der Kunststoff ist, den er gestaltet."[2])

Allein es geht zunächst nicht an, das Moralische im Ästhetischen völlig aufgehen zu lassen, wenngleich beide Vorstellungs- und Gefühlssphären vielfach verwandt sind und theilweise in einander greifen, da sowohl dem Ethischen als dem Ästhetischen das Gefühl des Wohlgefallens und Missfallens gemeinsam ist. Der Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens ist lediglich das Schöne auf dem Gebiete der Natur und Kunst, das Erhabene, Anmuthige, Niedliche, Naive, der Gegenstand des ästhetischen Misfallens das Hässliche, das Niedere und Gemeine als Gegensatz des Erhabenen, während die moralischen Gefühle das Sittliche und dessen Gegentheil, das Unsittliche, also das Gute und Schlechte auf dem Gebiete der Freiheit, des Wollens und Handelns, zur Grundlage haben und sich als sittliche Selbstachtung oder Selbstverachtung, als Scham und Reue, als Ehr-, Pflicht- und Rechtsgefühl äußern. Das Object ästhetischer Beurtheilung ist demnach ein fremdartiges, außer allen Beziehungen mit den Vorstellungskreisen des Subjectes Stehendes, sittlich mehr oder weniger Indifferentes, während der Gegenstand des moralischen Urtheils das Wollen und Handeln des Subjectes, also der Mensch selbst ist, weshalb der ethische Vorstellungskreis sogleich in bestimmte wirksame Beziehung zu dem vorhandenen Wollen tritt

[1]) Herbart, WW. VIII.

[2]) Vgl. Drobisch, Psychol. S. 184, 185, 186.

Subjectes tritt — gebietend oder verbietend, lobend oder tadelnd, billigend oder missbilligend. So greift das Ethische durch seinen Inhalt in die Tiefen des Seelenlebens, es findet seinen Reflex auf dem Gebiete der praktischen Vernunft, des Gewissens, dem das ästhetisch Schöne oder Häßliche ferne steht und ferne bleibt. Während die Darstellung des Schönen durch irgend eine Kunstgattung dem Einzelnen im allgemeinen nicht zur Pflicht gemacht werden kann, hat jeder ausnahmslos die Pflicht, die Idee der Sittlichkeit in der Gesammtheit seines Wollens und Handelns darzustellen. Darum steht das moralisch Gute unendlich höher als das bloß ästhetisch Schöne und Angenehme. Wäre das Moralische wirklich nur eine Art des Ästhetischen, dann bestände zwischen beiden Begriffen das logische Verhältnis der Abhängigkeit, der Unter- und Überordnung, dann wäre nicht nur alles Sittliche bloß ästhetisch und das Unsittliche bloß unästhetisch, es wäre auch andererseits alles Unästhetische unsittlich, was nicht zutrifft. Es geht doch nicht an, z. B. die Tugend der Wahrhaftigkeit, der Dankbarkeit, die Pflicht der Wiedergutmachung eines angerichteten Schadens und dgl. lediglich als Sache des ästhetischen Geschmackes zu bezeichnen, oder der Lüge und Heuchelei, der Undankbarkeit und dem Betruge lediglich das Prädicat „unästhetisch" beizulegen, und es gibt andererseits viele Dinge, die unästhetisch genannt werden müssen, ohne dass sie deshalb positiv und eigentlich unsittlich wären.

Und so wie wir auf Grund dieser Bemerkungen der principiellen Auffassung des Sittlichen, wie sie von der Schule Herbarts gelehrt wird, nicht zustimmen können, sowenig hält auch das oben weiterhin angeführte Detail vor einer unbefangenen Untersuchung Stand. Die Meinung der Herbartschen Schule, ein einzeln stehendes Wollen sei kein Gegenstand eines sittlichen Urtheiles, sondern nur Wollensverhältnisse, die Vergleichung des einzelnen Willensactes mit anderen, Lob und Tadel könne sich daher nicht auf die Materie, sondern nur auf die Form des Wollens beziehen, ist irrthümlich und behauptet offenbar theils zuviel, theils zuwenig. Diese Behauptung vergisst, dass der Inhalt jedes (zusammengesetzten) Begriffes logisch durch zwei Factoren gegeben ist, durch den Stoff oder die Materie als den Inbegriff der ihn constituierenden anderen Begriffe oder Merkmale, und durch die Form als die Art

und Weise der Zusammenfassung dieser Bestandtheile oder Merkmale im Denken, als das bestimmte Verhältnis, in welches diese Bestandtheile treten müssen, um eben gerade diesen und keinen andern Begriff zu bilden, und dass von diesem logischen Erfordernisse der Begriff des sittlich Guten und Schlechten keine Ausnahme bildet. Auch zur allseitig erschöpfenden und richtigen Würdigung des sittlichen Wertes einer Handlung bedarf es daher der Untersuchung deren Materie und deren Form, wobei die Materie durch das Object der Handlung an und für sich, die Form durch deren Umstände und Absicht, oder, objectiv gefasst, durch deren Zweck gegeben ist. Es gibt wohl Handlungen, die materiell indifferent sind, z. B. Lesen, Schlafen, Ruhen, es gibt aber auch Handlungen, die materiell gut sind, z. B. Kranke pflegen, Almosen geben, Irrende belehren, und solche, die materiell schlecht sind, z. B. Lügen, Verleumden, Ehebrechen. Eine materiell gute Handlung kann ferner allerdings formell, d. i. mit Rücksicht auf die Absicht des Handelnden und die Umstände der Handlung schlecht, eine materiell schlechte Handlung formell gut sein, wenn sich nämlich der Handelnde im Zustande unverschuldeter Unwissenheit befindet, wenn er also bona fide gehandelt hat, während eine materiell indifferente Handlung je nach der Absicht des Handelnden und den Umständen der Handlung formell gut oder schlecht sein kann; aber **sittlich** gut, im Unterschiede von nur materiell oder nur formell gut ist eine Handlung nur dann, wenn sie allseitig und solidarisch, d. i. sowohl in Bezug auf ihr Object als in Bezug auf die Umstände und den Zweck den Forderungen der praktischen Vernunft, der Sittlichkeit, entspricht. Fehlt eines dieser drei Kriterien, dann ist die Handlung eben nicht mehr sittlich gut. „Bonum pendet ex integra causa, malum causatur quocunque defectu".[1])

Unter den genannten Kriterien ist nun allerdings die Form oder Beschaffenheit des Wollens des Handelnden, des durch die Handlung zu erreichenden Zweckes und des Wollens dieses Zweckes d. i. der Absicht, das wichtigste und ausschlaggebende, nicht nur weil dieselbe von der Freithätigkeit des Subjectes schlechthin abhängig ist, was bezüglich des Objectes nicht und bezüglich der Umstände nicht immer der Fall, sondern auch weil sie die Handlung bewirkt

[1]) Dionys., De divin. nom. c. 4.

und trägt, innerlich durchdringt und durchleuchtet und gleichsam die Seele derselben darstellt; aber einzig und ausschließlich maßgebend ist die Absicht des Handelnden nicht. Wäre dies der Fall, dann müssten sich hieraus praktisch noch weit schlimmere Consequenzen ergeben, als jene, welche in dem bekannten Satze: „Der Zweck heiligt die Mittel" ihren Ausdruck gefunden, denn dann käme es einzig und allein darauf an, wie und wozu, nicht aber was gewollt wird und nicht, welcher Umstände und Mittel der Handelnde sich bedient, um seine Absicht zu erreichen. Darum fällt auch der einzelne Wollensact und die aus diesem hervorgegangene einzelne Handlung zweifellos und mit vollem Rechte der sittlichen Beurtheilung anheim, die Behauptung, es bedürfe hiezu erst einer Vergleichung mit anderen Wollensarten enthält zuviel, die Behauptung, die Form des Wollens sei allein maßgebend, zuwenig. Und ist wirklich ein Wille, der dem Beifalle „anderer Arten zu wollen, die für die gegebene Lage der Dinge in derselben Person stattfinden könnten, oder dem Willen anderer Personen Folge leistet", immer und nothwendig ein sittlich guter, und umgekehrt, der Wille, der „ungeachtet dieses Missfallens zur Handlung wird", immer und nothwendig ein sittlich schlechter? Besteht zwischen dem bösen Entschlusse und dem übrigen Wollen eines sittlich schlechten Charakters nicht gleichfalls „Harmonie", wie eine solche auch mit dem Wollen anderer Menschen bestehen kann, die gleicher, d. i. ebenfalls schlechter Gesinnung sind? Wenn Drobisch zur Stütze dieser Theorie sagt,[1]) „der Wert einer Wohlthat bestimmt sich nicht nach der Größe der Gabe, sondern nach der Gesinnung, mit der sie gegeben wird," so ist auch dieser Satz in solcher Allgemeinheit ausgedrückt mindestens zweideutig und Missverständnissen ausgesetzt. Denn für den Bedürftigen, dem die Wohlthat zutheil geworden, hat nicht bloß die Gesinnung des Gebers, sondern auch die Größe der Gabe, also der materielle Inhalt des Geschehens Wert, und unter sonst gleichen Umständen und bei sonst gleich reiner Absicht zweier Geber ist das Verdienst des Spenders der größeren Gabe doch gewiss ein größeres. Darum bestimmt sich der Wert einer Wohlthat überhaupt nicht allein und ausschließlich nach der Absicht des Gebers. Nur in dem Falle, dass die Spendung der Wohlthat infolge eigener

[1]) Psychol. S. 185.

Bedürftigkeit oder sonstiger unüberwindlicher Hindernisse auf den unausführbaren Vorsatz beschränkt, die sittlich gute That also eine bloß innere bleiben musste, wird das Verdienst durch die Unterlassung der Spende oder durch die Kleinheit der Gabe nicht geschmälert, hier gilt die Absicht ausschließlich und wertet gleich der unausgeführt gebliebenen That. „Voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas". Dasselbe gilt umgekehrt auch bezüglich des sittlich Schlechten. Auch hier kommt es nicht ausschließlich auf die Form des Wollens, sondern auch auf den materiellen Inhalt desselben, auf die That an sich und auf die sie begleitenden Umstände an, letztere können die Schuld des Thäters vermehren oder vermindern, ja — die That sogar specifisch und qualitativ verändern: es ist sittlich und praktisch nicht gleichgiltig, ob die entwendete Summe groß oder klein war, und ob sich der Dieb nicht vielleicht in dürftiger Lage befand; ein mit Hinterlist vollbrachter Mord stempelt denselben zu einem qualificierten, zum Meuchelmorde, eine Lüge in feierlichster Form, unter Anrufung der Gottheit, wird zum falschen Eide, Unzucht mit Verehelichten zum Ehebruche ꝛc. Zwar ist durch den Entschluss, durch die feststehende Absicht, das sittlich Schlechte innerlich schon vollbracht und demnach von der äußeren That als bloßen Ausführung des Entschlusses specifisch nicht verschieden; trotzdem ist die concrete, nach außen tretende That dem Grade nach in der Regel schuldbarer und sträflicher als die auf das Innere beschränkte bloße Absicht, nicht nur, weil die Vollziehung des Entschlusses offenbar eine intensivere Bethätigung des Wollens und eine größere Bosheit voraussetzt, sondern auch deshalb, weil aus der äußeren That für den Vollbringer selbst und für andere häufig Folgen hervorgehen, welche der bloße Entschluss nicht nach sich zieht. Der bloße Entschluss, einen andern zu ermorden, vernichtet das Leben des Betreffenden nicht, dies bewirkt erst die Ausführung des Entschlusses. Nur wieder in dem Falle, dass jemand fest entschlossen ist, seine Absicht auch auszuführen, dass aber diese Ausführung wegen Mangels an Gelegenheit, wegen Verhinderung durch andere, infolge zufälliger Umstände, kurz gegen seinen Willen nicht zustande kommt, wiegt diese Absicht der äußeren That vollkommen gleich. Wenn daher Drobisch sagt:[1]) „Ob die Kugel, die

[1]) Psychol. S. 186.

der Rachsüchtige aus einem Hinterhalte auf seinen Feind abdrückt, diesen trifft oder nicht, ist für den moralischen Unwert dieser Handlung ganz gleichgiltig, es kommt nur darauf an, wie er sie zur Ausführung gebracht hat, ob mit Absicht oder nicht", so ist dies richtig, aber doch nur, weil für diesen Fall die soeben besprochene Voraussetzung und Einschränkung (Verhinderung durch Zufall) zutrifft.

Verständlich ist die in Rede stehende Anschauung Herbarts und seiner Schule allerdings, denn sie ergibt sich als nothwendige Consequenz der Ästhetisierung des sittlich Guten. Das unbedingte Gefallen auf dem Gebiete des Ästhetischen betrifft eben nicht die Materie, sondern die Form des Vorgestellten, das Schöne muss also ein Zusammengesetztes sein, dessen homogene von einander verschiedenen oder entgegengesetzten Theile planmäßig zusammenstimmen, welche Zusammenstimmung eben unbedingt gefällt. Nicht der einzelne Ton, die einzelne Farbe ist schön, sondern stets nur eine Zusammenstellung von Ton und Ton, Farbe und Farbe.[1])

---

[1]) Eine ähnliche irrige subjectivistische Auffassung der Ethik und damit auch des Rechtes als des Ethischen in socialer Beziehung hat jüngst übrigens auch R. v. Jhering aufgestellt. „Der Unterschied von ‚gut' und ‚böse'", sagt er, „liegt nicht in den Dingen an sich, sondern ist ganz und gar abhängig von den Zwecken. Dass hier der Maßstab ein subjectiver ist, erhellt daraus, dass der Gegensatz durch eine eigenthümliche Verschiebung der subjectiven Verhältnisse sich völlig umkehren kann: was gut ist, kann böse werden, was böse, gut — ein feuriger Wein, für den Gesunden ein Labsal, ist für den Kranken ein Gift, und was für jenen Gift ist, dient diesem als Arznei . . . Es gibt keine Handlung, die an sich böse wäre. Nicht die Tödtung des Menschen, — im Kriege ist sie Pflicht, im Nothstande erlaubt. Nicht die Unwahrheit, Täuschung, Verstellung, — im Kriege gilt von ihr dasselbe wie von der Tödtung, hier wird sie erlaubte und gebotene Kriegslist. Nicht die Zerstörung fremden Eigenthums, — im Nothstande, z. B. bei einer Feuersbrunst ist sie erlaubt, ebenso wiederum im Kriege, sofern das Interesse des Kriegführenden es erheischt. Wo bleibt nun die vermeintliche objective Immanenz des Guten und Bösen, wenn der Gegensatz sich verschiebt nach den Lagen und Zwecken des Menschen?" (Der Zweck im Rechte. Leipzig. II. Bd. S. 214.) — Es gibt gleichwohl, wie wir oben sahen, Handlungen, die an sich sittlich böse und verwerflich sind; und wenn einzelne Völker oder Philosophen und deren Schulen solche Handlungen für erlaubt ansahen, so waren es eben sittliche Irrthümer, deren Beurtheilung als solche sich der erleuchteten sittlichen Erkenntnis nicht zu entziehen vermag. Diebstahl, Lüge, Mord, Meineid, Treulosigkeit sind ebenso gewiss an sich sittlich böse, wie Blausäure, Opium, Arsenik Gift sind. Der Umstand, dass manche Menschen Opium oder Arsenik genießen,

Unbegründet ist weiter auch die Behauptung der „Evidenz" des sittlichen Urtheiles, welche Anschauung sich allerdings wieder nur als Consequenz der Identificierung des Ethischen und Ästhetischen ergibt. Evidente Sätze oder Urtheile sind solche, deren Gewissheit eine ursprüngliche und jedem einleuchtende, deren Giltigkeit eine allgemeine und nothwendige, deren innere Wahrheit eines Beweises weder bedarf noch fähig ist. Dies trifft nun aber bezüglich der zahlreichen und mannigfachen ethischen Forderungen, Wahrheiten, Pflichten und Maximen keineswegs zu. Woher sonst die verschiedenen, von einander abweichenden, ja geradezu entgegengesetzten sittlichen Anschauungen und Urtheile verschiedener Zeiten und Völker? Woher die verschiedenen Sittenlehren der einzelnen Religionen und Moralsysteme, der verschiedene oft irrthümliche Inhalt des Gewissens des Einzelnen? Und was sind doch diese „einfachen Wollensverhältnisse", von denen Hebart spricht, ihrem Wesen, ihrer Bedeutung nach, woher stammen sie? Wie bilden sich die „sittlichen Ideen", welche zu „Musterbildern des sittlichen Wollens" werden sollen? — Sie sind a priori im Menschen nicht vorhanden. Es gibt keine „angeborenen Ideen" im Sinne Leibnizens. Die menschliche Seele ist ursprünglich eine tabula rasa, und was sich später in ihr findet, wurde durch äußere Eindrücke und sinnliche Wahrnehmung, durch Erziehung und Unterricht, durch Erfahrung und Gesellschaft in ihr grundgelegt und vorbereitet. Nicht bestimmte Vorstellungen und Begriffe sind dem Menschen eingeboren, sondern der Mensch besitzt als Vernunftwesen von Natur aus eben nur die Fähigkeit der Erkenntnis gewisse

---

nimmt diesen nichts von ihrem Charakter als Gift, ebensowenig macht die etwaige Verwendung von Giften in der Medizin diese Stoffe zu natürlichen Genussmitteln; es sind dies eben abnorme Fälle und Erscheinungen, welche die Allgemeingiltigkeit der Thatsache an sich nicht alterieren oder aufheben; und so bleiben auch die soeben angeführten Handlungen an sich böse, wenngleich manche derselben in seltenen, exceptionellen Verhältnissen und unter besonderen ausnahmsweisen Voraussetzungen als erlaubt gelten. „Für die Menschen von rechter, gesunder Beschaffenheit", sagt schon Andronikus v. Rhodus, „ist das natürliche Recht heilig und unverletzlich; wenn es aber denen, deren Verstand krank und verdreht ist, nicht ‚recht' erscheint, so kommt darauf nichts an; denn auch der, welcher den Honig süß nennt, sagt in keiner Weise deshalb etwas Unwahres, weil es den Kranken nicht so scheint". (Paraphr. in Aristot. Eth. Nicom. V. 10.)

allgemeinster Formen als Normen des Denkens, welche somit Gesetze unserer Geistesthätigkeit sind und nach denen sich diese von Anfang her richten mußte, während wir zu bestimmten Vorstellungen und Begriffen erst viel später gelangen und uns ihrer bewußt werden. So liegt die „Allgemeinheit" und „Nothwendigkeit", die „Evidenz" der Axiome nicht in den Vorstellungen oder Begriffen selbst, sondern in der Art der Verknüpfung (Syntheſe) derselben, welche nicht durch Erfahrung erworben wurde, und der Versuch eines Beweises des Gegentheiles ist eine ignoratio elenchi, welche auf einer Begriffsverwechslung beruht und das zu Erweisende verfehlt. Und darum sind auch die „einfachen Wollensverhältnisse", die „sittlichen Ideen" und „ethischen Urtheile" nichts in der Seele ursprünglich Vorhandenes, sie sind nicht a priori gegeben, sondern durch Reflexion und Erfahrung gefunden. Sodann ist das Wollen, wie ja auch Herbart lehrt, an sich inhaltslos, kann daher nicht aus sich selbst schöpfen, gründet vielmehr in einer Vorstellung als Motiv, welche ihrerseits ein Object voraussetzt, auf das sich dieselbe bezieht. Dieses Motiv nach seiner sittlichen Bedeutung, das Object nach seinem realen Werte zu beurtheilen, ist Sache der denkenden Untersuchung, der Reflexion. Behaupten, „der Wille des Menschen sei zugleich der Künstler und der Kunststoff, den er gestaltet", heißt den Willen auf sich selbst stellen, heißt das Wollen vom Vorstellen und Erkennen losreißen, heißt ein Wollen ohne Gewolltes annehmen, was unpsychologisch und erfahrungswidrig. Die sittlichen Ideen und Urtheile greifen ferner appercipierend und normierend in die Tiefen des Seelenlebens ein, sie werden zu einem Sollen, das Sollen aber ist seinerseits bedingt durch das Können, welches wieder offenbar mit dem geistigen Wesen des Menschen, an den sich das Sollen richtet, innigst zusammenhängt. So wird die Ethik auch in dieser Hinsicht der metaphysischen Unterlage nicht entbehren können. Endlich kann und darf sich die Wissenschaft nicht des Rechtes und der Pflicht begeben, in den einzelnen Willenssphären deren letzte Principien aufzufinden und darzulegen, in der alles Seiende beherrschenden Gesetzmäßigkeit auf die letzte Causalität, soweit sie der menschliche Geist eben zu erkennen vermag, zurückzugehen, für gegebene Thatsachen deren letzte Erklärungsgründe aufzusuchen und zu würdigen; und so wird sich denn auch die von Herbart

vorausgesetzte Thatsache des unbedingten Wohlgefallens oder Missfallens, das sich an gewisse „einfache Wollensverhältnisse“ knüpfen soll, einer denkenden Untersuchung und Prüfung nicht entziehen können.

Mit dem Gesagten ist auch die Güterlehre und deren Verhältnis zur Sittenlehre, wie Herbart es auffasste, als irrthümlich dargethan. Gibt es nämlich kein Wollen ohne Vorstellung und keine Vorstellung ohne ein Object als Vorgestelltes, dann ist das Object das Gegebene und ursprünglich Vorhandene, das prius, das Wollen das erst Hinzutretende und Nachfolgende, das posterius, dann richtet sich der sittliche Wert des Wollens an sich nach dem sittlichen Wert des gewollten Objectes, und nicht erhält umgekehrt das Object seinen Wert erst vom Wollen. Es kann also nicht gesagt werden: „Was wir begehren oder verabscheuen erscheint als bonum oder malum, weil und solange wir es begehren oder verabscheuen“; denn wir würden, ja wir könnten es gar nicht begehren oder verabscheuen, wenn wir seinen, sei es nun wirklichen, objectiven, sei es vermeintlichen, subjectiven Wert nicht zuvor erkannt hätten. Daher liegen die sittlichen Güter nicht im individuellen Wollen, sondern außerhalb desselben, sie werden zunächst gefunden und erkannt durch die Vernunft, die sittliche Einsicht, und nicht was wir wollen und weil wir es wollen, ist etwas sittlich gut, sondern wir wollen es und sollen es wollen, wenn und weil wir es als wert erkannt, gewollt zu werden. Ist dies aber der Fall, dann lässt sich die Güterlehre von der Sittenlehre nicht trennen, dann hängen sie innerlich und nothwendig zusammen und bedingen und tragen sich wechselseitig. Das Gute ist eben „gut“ zunächst wegen des wahren, unvergänglichen Wertes, den es an sich repräsentiert, und wegen der wahrhaft heilsamen Folgen, welche seine Übung für den Vollbringer oder die Gesellschaft hat, wie umgekehrt das Böse aus dem entgegengesetzten Grunde eben „böse“ ist. Und darum ist der Begriff des „Guten“ und „Bösen“ kein bloß relativer und subjectiver, sondern ein realer und objectiver, nicht bloß Sache des „sittlichen Geschmackes“, eines unmittelbar gegebenen, in seinem Wesen und Grunde aber sonst unverstandenen und weiter nicht analysierbaren subjectiven Wohlgefallens oder Missfallens, sondern vernünftig praktischer Untersuchung, Erwägung und Prüfung. Sowie wir in unserem Denken abhängig

sind von gewissen über uns stehenden Normen, die wir nicht geschaffen, die wir nur erkennen, nach denen wir uns aber richten müssen, soll unser Denken ein logisches und formal richtiges sein, so stehen wir auch auf *sittlichem* Gebiete unter bestimmten Begriffen und Normen, deren Inhalt, Wert, Bedeutung und Giltigkeit sich unserer Willkür entzieht, die wir praktisch befolgen oder ignorieren können, nach denen aber unser Wollen und Handeln sich richten muss, soll es anders ein sittlich gutes sein. Nennen wir den Inbegriff der durch die praktische Vernunft gewonnenen sittlichen Ideen, Urtheile und Normen „*Sittengesetz*", so ergänzen wir damit nur die Analogie zu dem Wesen und der Bedeutung der Denkgesetze, und ist auch *dieser* Begriff ein realer und objectiver, während jene, welche den objectiven Charakter des Sittlichen leugnen, von einem „Sittengesetze" kaum reden können, ohne sich damit in Widerspruch mit ihren eigenen Principien zu setzen. Allerdings haben im Deutschen (wie auch in dem mos des Lateinischen und dem ethos des Griechischen) „Sitte" und „sittlich" etymologisch dieselbe Wurzel; trotzdem müssen beide Begriffe wissenschaftlich und praktisch wohl von einander geschieden werden. Was „Sitte" ist, ist deshalb noch nicht „sittlich", und was gegen die „Sitte" verstößt, deshalb allein noch nicht „unsittlich" im ethischen Sinne des Wortes. Die Sitte hat eben nur das auf Gewohnheit und Herkommen beruhende äußere Verhalten des Menschen zum Gegenstande – Umgangs- und sociale Formen, Kleidung und Tracht, besondere Gebräuche, Eigenarten und Eigenthümlichkeiten einzelner Länder- und Völker, deren Ursprung sich oft gar nicht nachweisen läßt, welche den Charakter des Willkürlichen und Conventionellen an sich tragen und wandelbar und veränderlich sind, während das Sittliche mit dem innersten Wesen, dem Gattungscharakter, Begriffe und Zwecke des Menschen überhaupt untrennbar zusammenhängt, demnach eine allgemein und alle ausnahmslos verpflichtende, unveränderliche Norm darstellt und unwandelbare Giltigkeit besitzt, ohne Rücksicht auf individuelle Verschiedenheit, auf Zeit- und Ortsverhältnisse. *Herbart* vermag denn auch auf Grund seiner Auffassung des Sittlichen das Entstehen des *ethischen Imperativs*, des *Sollens*, der *sittlichen Pflicht* nicht genügend zu erklären, und er selbst gibt die Ohnmacht und Unwirksamkeit der sittlichen Ideen auf den Willen zu. Die Ideen sind ja einfach der Ausdruck für ein Urtheil, das bei in

gleicher Weise vorkommenden Verhältnissen sich stets auf gleiche Weise unmittelbar und nothwendig erzeugt. Dieses Urtheil weiß gar nichts und kennt nichts als das, was ihm als Gefallendes oder Missfallendes vorgelegt wird. „Das ästhetische Urtheil ist an sich weder befehlend noch verbietend, weder anordnend noch behütend, sondern tritt immer nur dann hervor, wenn vollendete, fertige Verhältnisse vorliegen".[1]) Praktisch wertvoller und wirksamer wäre diesfalls unleugbar Kants „kategorischer Imperativ", wobei nur zu bemerken ist, dass diese „kategorische Imperativ" strenge genommen weder kategorisch, noch Imperativ ist; das erstere nicht, weil die Maxime erst dann zum Gebote wird, wenn sie auf ein widerstrebendes Wollen stößt, das letztere nicht, weil es der sittlichen Gebote und Normen viele gibt und der singulare Imperativ als bloße Abstraction aus dem Plural der gegebenen Imperative sich darstellt.

Nehmen wir nun nach dieser gewiss nicht überflüssigen Untersuchung den unterbrochenen Faden der Darstellung wieder auf und erinnern wir uns der Bedeutung und des Wertes eines sittlichen Charakters, so erscheint die Erwerbung eines solchen geradezu als die sittliche Lebensaufgabe des Menschen, wiewohl er bei der thatsächlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur, im Hinblicke auf die zahlreichen und mächtigen Hindernisse, welche sich hier geltend machen, stets ein psychologisches und sittliches Ideal bleiben wird, dem sich der Einzelne mehr oder weniger nähert, ohne es wirklich und vollständig zu erreichen: „Das unendliche Sollen findet seine Beantwortung immer nur in einem endlichen Haben."[2]) Auch der festeste und edelste Charakter darf sich nicht in falsche Sicherheit wiegen, weil im Subjecte stets ein Wollen möglich bleibt, welches die Umformung durch die Vernunft von sich weist und ein einziger unbewachter Augenblick zu einer unsittlichen That verleiten kann: wer da steht, sehe zu, dass er nicht falle. Darum bedarf es zur Bewahrung des erworbenen sittlichen Charakters unausgesetzter Vorsicht und Selbstüberwachung, steten Kampfes gegen die niederen sinnlichen Triebe und Neigungen. Und dem muss auch so sein. Der Mensch als sittlich freies Wesen konnte nur mit der Anlage zur

[1]) L. Strümpell, Vorlesungen üb. Ethik. 1875.
[2]) Volkmann, a. a. O. II. S. 484.

Freiheit, mit der Fähigkeit deren Erwerbung begabt werden, während die wirkliche Erwerbung derselben nur durch eigene Thätigkeit vor sich gehen konnte und durfte. Wäre ein der Freiheit fähiges Wesen schon an sich und unmittelbar frei, dann wäre für dasselbe damit eine unabänderliche Bestimmtheit seines Wollens und Wirkens gegeben, die mit dem Wesen der empirischen Freiheit als Selbstbestimmung unverträglich wäre. Oft scheint auch nur Charakter zu sein, was es in Wirklichkeit nicht ist. Ethische und eudämonistische Maximen herrschen in demselben Charakter nachbarlich neben einander, weil es an einem obersten Grundsatze fehlt, der kraft seiner logischen Allgemeinheit die einzelnen Charakterzüge beherrscht und sie in eine moralische Einheit verbindet. Die Folge hievon ist ethische Inconsequenz und Einseitigkeit, welche trotz vorhandener sittlicher Grundsätze auf der anderen Seite nicht selten zu entschieden unsittlichen Handlungen verleitet und zu einer nicht eben seltenen Erscheinung des Lebens gehört: Menschen, welche die unerschütterliche Maxime haben, nicht zu stehlen, nehmen keinen Anstand, Gefundenes zu behalten, mancher verabscheut die Lüge principiell und nimmt an Scherz- und Nothlügen keinen Anstoss, noch andere würden vor der Vollbringung eines Raubes zurückschrecken und finden es mit ihrem Gewissen vereinbar, eine Unschuld zu verführen und die Verführte ihrem Schicksale zu überlassen. Bisweilen wird auch bloßer Eigensinn mit „Charakter" verwechselt, welcher darin besteht, dass an einem Wollen festgehalten oder ein Wollen beharrlich zurückgewiesen wird, nur um des Wollens willen, ohne auf eine Prüfung oder Beurtheilung desselben einzugehen. Darum ist das „semper idem velle atque idem nolle" der Stoiker[1]) keineswegs das Zeichen wirklicher Charakterfestigkeit, weil das Festhalten an der Identität des Wollens statt an dem der Maxime jene äußerlichen Consequenzen erzeugt, die innerlich die größte Inconsequenz sind. Der Eigensinn wird zur Starrköpfigkeit, wenn er es sich zum Grundsatze macht, einzelne Maximen auf das Wollen rücksichtslos anzuwenden, während der wahre Charakter bei jedem Wollen sich nach der Gesammtheit aller Maximen entscheidet.

Mit dem Gesagten ist indirekt auch die Frage beantwortet, wie sich der Charakter zur Freiheit der Selbstbestimmung verhalte, ob

[1]) Senec. ep. 29, 4.

er determiniert, demnach absolut unveränderlich sei oder nicht. Im Hinblicke auf seinen Begriff, sein Wesen, seine Bedeutung sowie auf den oben erörterten Proceſs seiner Entstehung und Entwickelung, insbesondere mit Rücksicht auf die Macht und den appercipierenden Einfluſs, den die einmal erworbene und vorhandene Maxime auf alles gegenwärtige wie zukünftige Wollen auszuüben sucht und auf die Zähigkeit, mit der sie sich einem entgegengesetzten Wollen gegenüber behauptet, muſs ein gewisser Grad von Determiniertheit des Subjectes durch den einmal ausgebildeten Charakter zugegeben werden. Nicht *hat* eben der Mensch eigentlich einen bestimmten Charakter, er *ist* vielmehr dieser Charakter, indem dieser seinem ganzen Leben und Weben eine dauernde Signatur aufprägt. Die Maximen bilden sich allerdings erst später und nur allmählich; aber einmal vorhanden werden sie zur bleibenden Eigenthümlichkeit des Gesammtwollens des Subjectes, sie werden zur Gewohnheit und wirken zuletzt mit einer Sicherheit und Nothwendigkeit, welche man treffend geradezu als die „zweite Natur" des Menschen bezeichnet hat. Allein *absolut* determiniert und unveränderlich ist weder der sittlich gute noch der sittlich schlechte Charakter; die Wahrscheinlichkeit einer solchen Veränderung wird um so geringer sein, je innerlich gefestigter der Charakter, je länger er sich schon bewährt und je entschiedener und consequenter das über dem mannigfaltigen Wollen stehende Gesammtwollen ist, aber auch der sittlich *edle* Charakter kann aus vorhin genannten Gründen allmählich wieder in sein Gegentheil sich verkehren, auch der sittlich *verderbte* Mensch wieder die Bahn der Tugend und des Rechtes betreten, wie die Erfahrung des Lebens dies nicht selten bestätigt. So werden wir die Nothwendigkeit, durch welche das Subject im Hinblicke auf den von ihm erworbenen Charakter bestimmt wird, als *relativen Determinismus* bezeichnen dürfen. Allerdings ist *Herbart*, da er selbst den einzelnen Wollensact als determiniert bezeichnet, nur consequent, wenn er die absolute Determiniertheit und Unveränderlichkeit umsomehr für den Charakter in Anspruch nimmt; aber selbst *seine* Schule gesteht zu, daſs es verschiedene Grade der Festigkeit eines Charakters gibt und geben kann und daſs auch der fertige Charakter eines fortgesetzten Wollens der betreffenden Maximen bedarf, wenn er sich behaupten soll, womit indirect auch die Möglichkeit einer *Veränderung* des eben vorhandenen

Charakters zugegeben und die absolute Determiniertheit desselben negiert wird, wobei bemerkt werden muss, dass der sittliche Charakter infolge der Allgemeingiltigkeit und des unvergänglichen Wertes der ethischen Maximen allerdings eine relativ größere Festigkeit, Sicherheit und Stabilität besitzt als der unsittliche, dem die innere Ruhe fehlt, die keinen Umsturz zu befürchten hat. „Kein Charakter", sagt Volkmann,[1]) „ist durch sich selbst garantiert, sondern jeder Charakter wird von dem Wollen getragen, fertiger Charakter zu sein auf jedem Punkte und zu jeder Zeit. Je breiter sich dieses Wollen noch machen muss, um so weniger ist der Charakter wirklich fertig geworden. Gänzlich verstummen darf diese Begleitung freilich niemals, weil die bloße Angewöhnung der Selbstbeherrschung keine Bürgschaft zu leisten vermag gegenüber der Überrumpelung durch plötzliche Affecte und der Überlistung durch langsam herangereifte Neigungen".

Auch Schopenhauer ist nur consequent, wenn er die absolute Determiniertheit des Charakters behauptet. Der Charakter des Menschen, sagt er, ist constant und unabänderlich.[2]) Diese Behauptung muss als irrthümlich bezeichnet werden aus Gründen der Psychologie ebenso wie aus solchen der Erfahrung. Es ist nicht richtig, dass der Charakter eines Menschen „durch das ganze Leben stets derselbe bleibt", dass „der Mensch sich nie ändert, und dass er, wie er in einem Falle gehandelt hat, stets wieder handeln wird".[3]) Schopenhauer verwechselt mit dieser Behauptung die Thatsache des seltenen Eintrittes eines Geschehens mit der aprioristischen und absoluten Unmöglichkeit dieses Geschehens. Es ist unrichtig, „auf der Unveränderlichkeit des Charakters beruhe es[4]), dass, wenn wir den moralischen Wert einer Handlung beurtheilen wollen, wir vor allem über ihr Motiv Gewissheit zu erlangen suchen, dann aber unser Lob und Tadel nicht das Motiv trifft, sondern den Charakter, der sich durch ein solches Motiv bestimmen ließ". Abgesehen von der Falschheit der Thatsache an sich: wie kann, wenn das Motiv gemäß der Schopenhauerschen „Freiheits"lehre absolut determinierend wirkt, der Charakter für etwas verantwortlich gemacht werden, was zu hindern

[1]) Psychol. II. Bd. S. 496.
[2]) Die beiden Grundprobl. S. 50 f.
[3]) Das. S. 51.
[4]) Ebendas. S. 52.

nicht in seiner Macht stand? Wie kann den Charakter Lob oder Tadel treffen, wenn er „überhaupt kein Product der Freiheit, sondern nothwendig, constant, schlechthin unveränderlich?“ Es ist ebenso ganz unrichtig und zeigt von einer ganz irrigen Auffassung des Wesens und der Bedeutung der betreffenden Begriffe, wenn Schopenhauer sagt, auf dieser Unveränderlichkeit des Charakters beruhe die Möglichkeit des Gewissens! Es ist endlich unrichtig, der individuelle Charakter sei „*ursprünglich* und *angeboren*, das Werk der Natur selbst“.[1]) Keime, Ansätze, Anlagen, welche die psychisch-sittliche Ausbildung nach dieser oder jener bestimmten Richtung begünstigen, fördern oder hemmen, liegen ja unleugbar schon im Kinde und machen sich frühzeitig bemerkbar; aber daraus folgt doch nicht, dass der *Charakter selbst* schon fertig ausgebildet und abgeschlossen dem Menschen als Geschenk der Natur oder als elterliches Erbe mitgegeben wird, und dass fremde und eigene Erziehung und Einwirkung auf die thatsächliche spätere Geistes- und Willensrichtung gänzlich machtlos seien, wie auch daraus keineswegs folgt, „dass Tugenden und Laster angeboren sind.“[2]) Wir können aber auch andererseits der Behauptung *Kaulichs* nicht zustimmen, wenn er sagt[3]): „Indem das freie Wesen durch actuelle Bethätigung seiner Freiheit selbstmächtig sein Dasein in teleologischer Hinsicht bestimmt, muss es auch fortan in dieser sich durch sich selbst gegebenen teleologischen Bestimmtheit existieren. Die erste Entscheidung der Freiheit ist auch schon maßgebend für alle Richtungen, welche überhaupt von der freien Bethätigung eingeschlagen werden können und nach denen eine teleologische Bestimmung des Daseins möglich ist“. Wie kann ein *einziger* Act eine Wirkung haben, welche in dieser Ausdehnung und Allgemeinheit erfahrungsmäßig und psychologisch nicht einmal *wiederholter* Bethätigung des Wollens und langandauernder *Gewohnheit* zukommt? Wie kann noch von einer „Freiheit“ und „Selbstbestimmung“ die Rede sein, die Kaulich doch entschieden zugibt, wenn der *erste* Entschluss, die *erste* Handlung für alle Zukunft nothwendig und ausschließlich Entschlüsse und Handlungen *derselben* Qualität nach sich zieht? Wer *einmal* lügt, stiehlt, betrügt, soll

[1]) A. a. O. S. 54.
[2]) Ebendas. S. 54.
[3]) Ethik S. 68.

dies fortan und stets thun müssen? Wie wäre da noch eine wirksame Reue und Besserung, eine Umkehr von dem als sittlich schlecht erkannten Wege möglich und erklärlich? Und andererseits — ein einmal vollbrachtes gutes Werk sollte die Wirkung haben, dass der Betreffende fortan gar nichts anderes als eben nur Gutes vollbringen kann? Bedarf doch selbst, wie wir sahen, der fertige sittliche Charakter des überwachenden und begleitenden Wollens, soll er in seinem Bestande und seiner Festigkeit nicht möglicher Weise gefährdet und erschüttert werden. Es ist ja richtig: „Freiheit beginnt jedenfalls als Wahlvermögen",[1]) aber es ist irrig, zu sagen: „sie geht aber durch actuelle Bethätigung in Entschiedenheit über", in dem Sinne, dass die erste und einmalige Bethätigung der Freiheit sofort, stets und nothwendig zur Entschiedenheit wird. Die wirkliche Wahl kann allerdings „für das freie Wesen zum Verhängnisse werden, und zwar sowohl in Hinsicht des Guten als bezüglich des Bösen", aber sie muss es nicht werden und wird es thatsächlich nicht immer und nicht ohne freies, selbstmächtiges Zuthun des Subjectes.

Noch wollen wir am Schlusse dieses Abschnittes das Ethische nach einer Richtung kurz betrachten und würdigen, nach seiner Bedeutung in socialer Beziehung, nach seinem Werte für das gesellschaftlich-politische und öffentliche Leben. Der Mensch ist eben nicht nur ein individuelles, er ist auch ein soziales Wesen und ist es in der Weise und mit solcher Nothwendigkeit, dass er, isoliert, physisch, geistig und sittlich verkümmern müsste und seinen Daseinszweck nicht erreichen könnte. Darum hat der Mensch nicht nur sittliche Pflichten gegen sich selbst, er hat auch solche gegen die Gesellschaft, deren Glied er ist. Die Gesellschaft setzt sich aus Individuen zusammen, sie ist die Totalität, der organische Verband der Individuen, und darum wird der geistig-sittliche Zustand der Gesellschaft bedingt sein durch den geistig-sittlichen Zustand des Einzelnen. Andererseits ist die intellectuelle und moralische Bildung des Einzelnen erfahrungsgemäß vielfach von den geistig sittlichen socialen Zuständen, von der Beschaffenheit und Organisation der Gesellschaft bedingt und beeinflusst, was sich deutlich aus dem Inhalte

[1]) Ebendas. S. 69.

des vorhergehenden Abschnittes ergeben hat, weshalb auch diese ihrerseits gewisse Pflichten gegen das Individuum hat und sich dies falls verantwortlich wissen soll. So ist das sittliche Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft ein reciprokes, die Haftung des Menschengeschlechtes für die Erreichung und Lösung der sittlichen Aufgabe des Daseins eine solidarische. Die freien Willensentschließungen, die verschiedenen Grade der sittlichen Entwickelung der Individuen sind nicht beziehungslose Momente, die nur für den betreffenden Einzelnen Wert und Wichtigkeit haben, sondern das Individuum hat durch sein Verhalten die ihm zugefallene sittliche Theilaufgabe zu realisieren, d. h. durch seine Handlungen die Sittlichkeit anderer zu fördern, wie umgekehrt die Gesellschaft für die freie Bethätigung des Einzelnen mitverantwortlich ist. Ist daher die Erwerbung eines sittlich edlen Charakters die ideale, wenngleich niemals vollständig erreichte Aufgabe des Individuums, so ist die Realisierung der sittlichen Idee in ihren mannigfachen Erscheinungen ebenso das hohe Ziel, die unvergängliche Pflicht der menschlichen Gesellschaft, wobei die Erreichung der Gesammtaufgabe mit der Lösung der einzelnen Theilaufgaben ebenso gegeben wäre, wie sich die Resultante aus den Componenten zusammensetzt: die Sittlichkeit des Einzelnen würde auch die sittliche Freiheit der Gesellschaft als der Summe der Einzelnwesen zur Folge haben und mit der sittlichen Freiheit der Gesellschaft wäre auch die politische Freiheit derselben ermöglicht und verwirklicht, da die politische Ordnung die Darstellung und Realisierung der sittlichen Ordnung ist oder doch sein soll.

Ergibt sich daraus, dass die Gesellschaft sich auf ihre Pflicht der Mitverantwortlichkeit an der Unsittlichkeit, dem Verbrechen und Untergange des Einzelnen besinnen und theils durch repressive Maßregeln, durch Strafe und Selbstkritik, theils durch positive Mittel, durch Gesetzgebung und Pflege der öffentlichen Sittlichkeit auf die Herstellung gesunder Grundlagen der socialen Ordnung bedacht sein soll, so wäre es offenbar doch gefehlt, von der Sittlichkeit des Individuums abzusehen, sie als etwas Gleichgiltiges hinzustellen und einseitig und ausschließlich auf den sittlichen Zustand der Gesellschaft Gewicht zu legen, mit anderen Worten: die Individualethik zu ignorieren und sie durch die Socialethik ersetzen zu wollen, wie dies in

jüngster Vergangenheit A. v. Öttingen gethan[1]) und worin ihm Jhering nachgefolgt ist, indem er sagt, „einziges Zwecksubject des Sittlichen sei der Mensch, und zwar nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft".[2]) Der Mensch ist, weil ein vernünftig freies und geistig selbständiges Wesen, ebensowenig ein einfaches Product der Gesellschaft, die ihn umgibt, als der Natur; er ist als Individuum eigenberechtigt und selbstmächtig, geht daher nicht völlig im Ganzen auf und ist nicht nur um des Ganzen willen da, vielmehr das Ganze um des Einzelnen willen; der Einzelne hat auch eine besondere und speciell ihm zukommende Lebensbestimmung, deren Erreichung er neben der Förderung des gemeinsamen Zieles der Menschheit anstreben soll.

Wir können auf Grund dieser Deduction andererseits aber auch nicht jener Auffassung des Ethischen und des sittlichen Verhältnisses des Individuums zur Gesellschaft beistimmen, wie sie Stuart Mill in seinem Buche: „Über die Freiheit" darlegte.[3]) Mill anerkennt überhaupt kein eigentlich ethisches Verhältnis, keine wesentlich sittliche Pflicht des Individuums gegen die Gesellschaft, beschränkt die Verpflichtung des Einzelnen vielmehr auf das Gebiet des streng Juridischen, darauf, dass „man sich gegenseitig in seinen Anliegen oder vielmehr in den bestimmten Anliegen nicht zu nahe trete, die als Rechte gelten sollen, und dass ein jeder seinen Antheil an den Mühen und Lasten trage, deren es zur Vertheidigung der Gesellschaft bedarf."[4]) Von der Aufgabe des Einzelnen, durch Lehre und Beispiel die sittliche Erziehung, das materielle und geistige Wohl anderer nach Kräften zu fördern und Verderbliches hintanzuhalten, von der Erfüllung jener zahlreichen Obliegenheiten gegen den Nächsten, welche das weite Gebiet der bloßen Liebespflichten umfassen, der Pflichten der Billigkeit, des Mitleids und der Barmherzigkeit, wird demnach völlig abgesehen. Andererseits hat aber auch die Gesellschaft angeblich kein Recht und keine Veranlassung zu einer Einflussnahme auf das Individuum, „wenn jemandes Handlungsweise keines

[1]) Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socialethik. 3. Aufl. Erlangen. 1882. Christliche Sittenlehre. Das. 1873.

[2]) Der Zweck im Recht. II. Bd. S. 142 ff.

[3]) Mill John Stuart, Üb. d. Freiheit. Deutsch v. E. Pickford. 1860.

[4]) S. 106.

andern Anliegen als sein eigenes, oder der anderen Anliegen nur mit ihrer Zustimmung berührt (unter der Voraussetzung der nöthigen Alters- und durchschnittlichen Verstandesreife aller Betheiligten)".[1]) Somit steht das Verhalten des Einzelnen völlig in seinem Ermessen, alles ist ihm erlaubt; er kann gegen sich und gegen andere thun, was ihm beliebt, ohne dass jemand das Recht hätte, ihn diesfalls zur Rechenschaft zu ziehen, wenn nur, falls die Sache einen andern berührt, der Betreffende seine Zustimmung nicht verweigert. Damit ist die absolute Souverainetät, Unverantwortlichkeit und Unabhängigkeit des Individuums auf dem Gebiete des Ethischen, die Leugnung des objectiven Charakters und Wertes des Sittlichen, der Existenz eines über dem Menschen stehenden und alle verpflichtenden Sittengesetze ausgesprochen, die Belanglosigkeit und Irrelevanz des individuellen Verhaltens für das Wohl der Gesellschaft behauptet. „Ob mir etwas (zu thun) gefällt", meint Mill, „ist ganz ebensosehr meine Sache wie meine Meinung, meine Börse".[2]) „Das gesellschaftliche Wohl ist von einer Verantwortung des Einzelnen gegen die Gesellschaft unabhängig".[3]) „Weder ein Einzelner, noch irgend eine Mehrzahl ist berechtigt, einem menschlichen Wesen von reifen Jahren vorzuschreiben, daß er nicht mit seinem Leben, soweit es sein eigenes Wohl betrifft, wie ihn gutdünkt, verfahren dürfe", das sei eine ganz unberechtigte „Hofmeisterung" seitens der Gesellschaft, eine unbefugte „Einmischung der Gesellschaft in Dinge, die nur ihn selber angehen".[4]) „Das Schlimmste, das die Gesellschaft ihm zufügen kann, ist, dass man ihn sich selbst überlässt, statt ihn auf den rechten Weg zu führen."[5]) Darnach wäre dem Einzelnen Selbstmord, Verschwendung, Selbstverstümmlung, Unzucht, Unmäßigkeit ꝛc. an sich erlaubt und etwas völlig Indifferentes, — ein Satz, der, consequent festgehalten und verallgemeinert, zuletzt nothwendig zur Zerstörung der sittlichen und gesellschaftlichen Ordnung führen müsste. Es ist nicht richtig, dass „ein Mann, der infolge seiner Ausschweifung und Verschwendung seine Schulden nicht bezahlen kann, oder, sofern er die Verantwortlichkeit

[1]) Ebendas. S. 106.
[2]) S. 119.
[3]) S. 111.
[4]) S. 108.
[5]) S. 112.

für eine Familie übernommen hat, diese aus denselben Gründen nicht zu erhalten und zu erziehen vermag, nur deshalb verächtlich wird, weil er seine (juridische) Pflicht gegen seinen Gläubiger oder seine Familie verletzt hat",[1]) er handelt vielmehr, da er auch Pflichten gegen sich selbst zu erfüllen hat, durch seine Verschwendung unerlaubt und unsittlich an sich. Es ist ebenso unrichtig, Trunkenheit sei nur unerlaubt und sträflich, „wenn etwa der Soldat oder Polizeibeamte sich auf seinem Posten betrinkt";[2]) sie ist schon unsittlich an sich, wenn sie auch die Gesellschaft nicht straft oder strafen kann. Mill will nicht einmal das Recht des Staates anerkennen, die geistigen Getränke zu vertheuern, oder die Zahl der Verkaufsplätze zu beschränken, um der Trunksucht zu steuern; denn das sei eine Maßregel, die sich von einem vollständigen Verbote nur dem Grade nach unterscheidet; da aber dieses Verbot nicht gerechtfertigt ist, so auch nicht jene Maßregel.[3]) Es ist endlich unrichtig, jede auch einen andern betreffende Handlung sei an sich erlaubt, wenn der Betreffende diesfalls ausdrücklich oder stillschweigend zustimmt. Die Theilnehmer an einem Hazardspiele begehen infolge ihres gegenseitigen Einverständnisses allerdings kein Unrecht gegen einander, woraus aber nicht folgt, dass ihre Handlung, das Spiel, an sich erlaubt, recht und sittlich ist; das Nämliche gilt unter derselben Voraussetzung bezüglich der Unzucht zwischen zwei Personen, bezüglich des Duelles oder der Ermordung eines Dritten infolge des Verlangens oder der Zustimmung des Betreffenden.

---

[1]) S. 114.
[2]) S. 115.
[3]) S. 143.

VII. Die Zurechnung, eine Folge der menschlichen Willensfreiheit.

Die Imputation, eine Consequenz der Wahlfreiheit. — Der Determinismus, der die Imputation behauptet, ist inconsequent; nur der relative Indeterminismus macht sie erklärlich und rechtfertigt sie. — Die Imputationstheorie Heinroths, der materialistisch gesinnten Psychologen — Kants und Feuerbachs Stellung zur Zurechnung. — Bedingungen der Zurechenbarkeit der That. — Die Zurechnungsfähigkeit des Subjectes; Arten der Unzurechnungsfähigkeit. — Ein Beweis der Inconsequenz der Herbartschen Freiheitstheorie. — Es gibt auch Grade der Zurechnungsfähigkeit. — Angabe der wichtigsten Fälle, in denen eine Minderung oder Behebung der sittlichen und rechtlichen Zurechnungsfähigkeit eintritt. — Sogar für dasselbe Individuum gibt es in seinen verschiedenen Altersstufen ein verschiedenes Maß der Zurechnungsfähigkeit. — Volkmanns Leugnung der gradweise verschiedenen Zurechnungsfähigkeit ist ungerechtfertigt; selbst Herbart und Drobisch gibt dieselbe zu. — Solidarische und partielle Zurechnung. — M. Benedikts irrige Auffassung der Zurechnung.

Aus dem bisher gelieferten directen und indirecten Beweise der menschlichen Willensfreiheit ergibt sich nun eine praktisch, sittlich, rechtlich und social höchst wichtige Consequenz, — eine Consequenz, um deren willen die bisherigen Untersuchungen vorzüglich und eigentlich waren vorgenommen worden. Ist nämlich der Mensch frei und somit die letzte Causalität seines Wollens und Handelns, hat er die Fähigkeit der Selbstbestimmung, ohne durch äußere Einflüsse und Eindrücke oder durch innere Vorgänge und Zustände mit Nothwendigkeit bestimmt zu werden, dann kann ihm auch das Verdienst und die Schuld der aus dem Gebrauche dieser seiner Wahlfreiheit hervorgehenden Handlungen, wie auch der Folgen dieser Handlungen zugerechnet werden; und das Urtheil, durch welches dies geschieht, heißt Zurechnung, Imputation.

Es ist klar, dass von einer „Zurechnung" nur bei einem willensfreien Wesen die Rede sein kann; nicht also beim Thiere, weil es (s. den folgenden Abschnitt) der vernünftigen Überlegung und somit der Willensfreiheit entbehrt; es ist ebenso klar, dass der

absolute Indeterminismus wie der absolute Determinismus — der äußere wie der innere — auf die Zurechnung keinen Anspruch erheben könne, ohne eine Inconsequenz zu begehen und sich mit seinem eigenen Principe in Widerspruch zu setzen; der erstere nicht, weil dem Ich nicht zugerechnet werden kann, was mit ihm in keinem innern und ursächlichen Zusammenhange steht; und der letztere nicht, weil die Nothwendigkeit des Geschehens, wenn die Bedeutung dieses Begriffes nicht willkürlich und gewaltsam abgeändert wird, die Freiheit des Subjectes negiert, und letzterem vernünftiger- und gerechterweise nicht imputiert werden kann, was es thun musste oder nicht unterlassen konnte.

In der Erkenntnis dieser ihrer Blößen haben denn auch beide entgegengesetzte Auffassungen bei einander gewissermaßen ein Anlehen versucht; der absolute Indeterminismus möchte die Willkür als eine Causalität gelten lassen, was sie als bloße Fiction und künstliche Hypostasierung nicht ist, und der absolute Determinismus möchte für das Urtheil über den Wert des Wollens eine Befreiung von dem Mechanismus der thatsächlich vorhandenen Verschmelzungen und Stärkegrade der Vorstellungen, deren Resultat eben der Willensact ist, in Anspruch nehmen, welche Ausnahme von der von ihm selbst aufgestellten Regel er weder zu rechtfertigen vermag, noch es auch ernstlich versucht. Wenn beide extreme Auffassungen, über den unleugbar vorhandenen Widerspruch stillschweigend hinweggleitend, trotzdem (mit Ausnahme der Vertreter des crassen Materialismus[1]) an der Zurechnung menschlicher Handlungen festhalten (auch Herbart und seine Schule thut es[2]), so beweist dies nur, wie tief die Über-

---

[1]) „Der freie Wille", erklärt Vogt, „existiert nicht und mit ihm nicht eine Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, wie die Moral und Strafrechtspflege uns auferlegen". (Bilder a. d. Thierl. S. 12.) „Verbrecher", sagt Büchner, „sind meist" (also doch nicht immer!) „mehr Unglückliche als Verabscheuungswürdige; darum thäten wir am besten, niemanden zu richten und zu verdammen". (Kraft und Stoff, S. 280.) Nur ist dann schwer zu begreifen, wie trotzdem der Materialismus die Nothwendigkeit von Staatsgesetzen und den dazu gehörigen Strafbestimmungen lehren und vertheidigen kann.

[2]) Herbart erklärt diesfalls nur: „Zugerechnet wird eine Handlung, sofern man sie als Zeichen eines Wollens betrachten darf ... Die Zurechnung steht still, sobald sie die Handlung auf den Willen zurückgeführt hat; denn dieser

zeugung von der Willensfreiheit im empirischen Bewusstsein wurzle, wie unentbehrlich die Imputation für die gesellschaftliche Ordnung sei und wie sich auch hier die reale Thatsache stärker und wirksamer erweise, als die ihr entgegenstehende Theorie. Der relative Indeterminismus allein begreift, erklärt und rechtfertigt die Imputation auf Grund seiner psychologischen und wissenschaftlichen Voraussetzungen — er allein hält an dem causalen Zusammenhange des Wollens mit dem Vorstellen und dadurch mit dem Ich des Wollenden fest und wahrt zugleich die Freiheit und Selbstmächtigkeit des Subjectes.

Eigenthümlich ist die Imputationslehre bei Heinroth und seinen Anhängern, welche in der Unfreiheit „Sünde" erblicken, den Wahnsinn recht eigentlich als Todsünde ansehen („die Unschuld wird nicht wahnsinnig!")[1]), aber den Wahnsinnigen als nicht strafwürdig hinstellen, weil die natürliche Verbindung des Wehes mit der Übertretung dem irdischen Richter das Strafamt erspart! Die mehr zum Materialismus hinneigenden Psychologen wollen nur die Belehrung des Verbrechers und so die Pädagogik an Stelle des Strafrechtes, wobei nur das Bedenken auftaucht, welchen Erfolg diese Belehrung haben kann, wenn das Individuum seiner nicht mächtig ist und die Vorstellungen, demnach auch die Wollensacte und Entschlüsse das nothwendige und unabweisbare Resultat der nun einmal gegebenen und thatsächlich vorhandenen somatischen Verhältnisse sind, abgesehen davon, dass gar häufig nicht bloße Unwissenheit und Mangel an Intelligenz als die Ursache von Verbrechen sich darstellt, sondern positive sittliche Verderbtheit und grundsätzlich böser Wille. Interessant ist auch die Stellung Kants zur Frage der Zurechnung. Nach Kants Theorie fällt das Sollen dem intelligiblen, das Wollen als Phänomen dem empirischen Charakter zu. Wenn nun Kant die Zurechnung als das Urtheil definiert, wodurch jemand als freier Urheber (causa libera) einer Handlung angesehen wird,[2]) so sollte die

wird hiermit sogleich einem praktischen Urtheile unterworfen". (Lehrb. z. Psychol. S. 92.) Wie kann aber der Wille einem „praktischen Urtheile", d. i. Lob oder Tadel, Billigung oder Missbilligung unterworfen werden, wenn auf dessen Bildung, Vorhandensein und Inhalt das Ich keinen freithätigen und selbstbestimmenden Einfluss auszuüben vermag?

[1]) Heinroth, System d. gerichtl. Medicin, S. 126. Vgl. Mehring, Die phil.-krit. Grundsätze d. Selbsterkenntnis o. die Seelenlehre, II Thl. S. 309 ff.

[2]) Rechtslehre IX. S. 29.

rechnung doch auf den intelligiblen Charakter gehen, weil
:ser und nicht der empirische eine causa libera ist;[1]) allein con-
uenterweise gäbe es dann für uns Menschen überhaupt keine Zu-
mung, da wir über das Hervorgehen des Wollens aus seiner
harrlichen Bedingung im Noumenon" gar nichts wissen können.
m empirischen Charakter kann die That nicht zugerechnet
rden, weil er keine causa libera ist, und an die Zurechnung eine
rafe knüpfen ist die offenbarste Ungerechtigkeit, da jede Strafe nur
i Menschen als Phänomenon und nicht als Noumenon trifft, so
s jener Theil gestraft würde, der nichts verschuldet hat, und jener
ıflos ausginge, der die freie Ursache der schuldbaren That gewesen.
) bleibt schließlich nur die Wahl, transcendentale Freiheit ohne
rechnung, oder Zurechnung ohne Freiheit zu behalten, welch letzteres
urd ist. Trotzdem entschied sich die an Kant anknüpfende Straf-
htslehre Feuerbachs für diese Theorie.[2])

Gehen wir nun nach diesen Vorbemerkungen auf das Wesen
d den Inhalt der Zurechnung etwas näher ein. Die Wirkung
s freien aus einem bestimmten Motive hervorgegangenen Willens-
tschlusses ist unmittelbar die Handlung, d. i. die gewollte Be-
gung eines Leibesgliedes, mittelbar die That, d. i. der Inbegriff
r Veränderungen in der Außenwelt, welche die Handlung hervor-
ingt. Zum Begriffe der That gehört demnach nothwendig, dass
: hervorgebrachte Änderung ihren Grund in einer Handlung hat;
derungen in der Außenwelt, die nicht durch eine Handlung, sondern
rch andere Factoren hervorgebracht werden, sind keine Thaten,
dern bloße Ereignisse oder Geschehnisse. Da somit der causale
sammenhang zwischen dem Ich des Thäters und der That durch
Wollen vermittelt wird, so gliedert sich die Frage nach der Zu-
nung in die zwei Fragen, ob die That aus dem Wollen, und ob
s Wollen aus dem Ich des Thäters hervorgegangen. Im ersten
lle ist die That zurechenbar, im zweiten ist das Subject zu-
chnungsfähig.

Untersuchen wir zunächst die Bedingungen der Zurechenbar-
.t der That, so lässt sich darüber kurz Folgendes sagen. Die
at geht aus dem Wollen durch das Endwollen (den Entschluss

[1]) Kritik der reinen Vernunft, II. S. 433.

[2]) Vgl. Volkmann, a. a. O. II. S. 514.

oder Vorsatz) und durch die infolge dieses Endwollens vollbrachte Handlung hervor. Ist aber auch die That somit eine Folge der Handlung, so ist die gewollte Handlung nicht immer der vollständige Grund der That, indem aus einer Handlung auch Folgen, Veränderungen, Wirkungen hervorgehen können, die bei deren Vornahme nicht gewollt oder beabsichtigt waren; eine und dieselbe Handlung kann vielmehr zu verschiedenen Thaten führen. So kann ein Stoss für den davon Betroffenen die verschiedensten und verhängnisvollsten Wirkungen nach sich ziehen, ein leichter Schlag auf den Schädel eines Menschen, dessen Nähte unverwachsen geblieben sind, tödtlich werden, eine an sich unbedeutende Verwundung bei dem Vorhandensein einer gewissen Constitution (der constitutio haemorrhogica) eine gefährliche Verletzung herbeiführen. Somit kann die That mit dem Vorsatze, aus dem sie hervorgegangen, sich decken, d. h. denselben Umfang haben, wie der Vorsatz, oder von ihm abweichen, also mehr oder weniger enthalten, als im Vorsatze eingeschlossen war. Ja — unter Umständen kann sogar das (absichtliche) Nichthandeln einen Vorsatz zur Ausführung bringen und den Charakter einer positiven äußern Handlung annehmen, indem dadurch eine Veränderung in der Außenwelt gewollt wurde, die eintritt, wenn ihr keine Handlung zur Verhütung und Abwehr entgegentritt; hieher gehört die Unterlassung der Einstellung des Wechsels oder des Herablassens der Schranken seitens eines Bahnwächters, der Unterbindung der Nabelschnur bei Neugeborenen, der Anzeige von beabsichtigten Verbrechen, zu deren Kenntnis jemand gelangte. Andererseits kann die That auch aus vorsätzlicher Vorsatzlosigkeit ihren Ursprung nehmen, wodurch dieselbe zu einer positiven innern Handlung, nämlich zu einem Wollen wird, welches dem Zufalle, deutlicher dem mechanischen Zusammenwirken der Vorstellungen anheimgibt, was immer daraus hervorgehen möge. So kann auch der Mangel der Handlung Zurechenbarkeit involvieren.

Denken wir uns nun Vorsatz und That durch Kreise symbolisiert, so steht für den Fall der beiderseitigen Deckung die Zurechenbarkeit fest; ebenso ist die Zurechenbarkeit in dem Falle, als das Verhältnis der Complexe der Vorstellungen im Innern des Thäters zu den Veränderungen in der Außenwelt durch zwei einander schneidende Kreise dargestellt werden muss, für den

gemeinsamen Theil (durch die Linse repräsentiert) eine zweifellose. Für das in den beiden anderen Theilen (den Monden) Liegende fällt die Zurechenbarkeit zunächst weg, da der eine Theil das bezeichnet, was gewollt, aber nicht geschehen, der andere, was geschehen, aber nicht gewollt worden; doch kommt es in einem besonderen Falle auf die genaue Abgrenzung der beiden Sphären, der That und des Vorsatzes, an, was bei letzterem, dem Vorsatze, für den äußern Beobachter schwer, oft unmöglich, da der Vorsatz selten fest und in sich abgeschlossen ist, vielmehr in der Form dunkler Vorstellungen oder bloßer Wünsche sich darstellt, die erst im Augenblicke der Handlung selbst eine bestimmte greifbare Gestalt annehmen. So erklären Mörder nicht selten, dass ihnen die Absicht, wirklich zu morden, erst während des Ringens mit ihrem Opfer, und zwar blitzschnell gekommen und nach Vollbringung der That ebenso schnell wieder verschwunden ist. Das aber steht fest: Geht aus der Untersuchung des Thatbestandes hervor, dass der Handelnde die Folgen seiner Handlung seinen Vorstellungsverhältnissen und seiner geistig-sittlichen Bildung und Entwicklung gemäß vorhersehen musste, so sind dieselben ohneweiters in den Vorsatz aufzunehmen und somit auch zuzurechnen; eine solche Handlung ist dann eben, wenn auch nicht an sich und direct, so doch mittelbar frei gewollt und als solche imputabel; so muss z. B. jemand, der sich in den Zustand der Trunkenheit versetzt und in diesem Zustande einen andern verletzt oder fremdes Eigenthum beschädigt, für diese seine Thaten verantwortlich gemacht werden; desgleichen jemand, der einen Brand legt, infolge dessen auch ein oder mehre Menschenleben zugrunde gehen. Ist dies nicht der Fall, dann besteht eine solche Zurechenbarkeit an sich und zunächst allerdings nicht; trotzdem kann sich die Zurechenbarkeit auch für solche nicht indirect gewollte Handlungen herausstellen. Die Gesellschaft verpflichtet nämlich mit Recht jeden geistig Normalen zu einem solchen Maße von Aufmerksamkeit auf sich selbst, dass sein Thun oder Unterlassen nicht Folgen nach sich ziehe, welche die Sicherheit der Glieder der Gesellschaft und den Rechtsbestand der letzteren bedrohen und beeinträchtigen. Entzieht sich nun jemand dieser seiner Verpflichtung dadurch, dass er die Ausbildung seiner Vorsätze in der genannten Richtung unterlässt oder aufgibt, dann ist das Nichtvorhandensein der geforderten Aufmerksamkeit eben nur die Wirkung einer positiven

innern Handlung und steht daher mit einem Wollen im Zusammen hange; ein Zustand, der ganz richtig und treffend mit „Fahrlässig keit" oder „Nachlässigkeit" bezeichnet wird. Es besteht daher auch für jenen Theil der That, der aus keinem Vorsatze (direct oder in direct) hervorgegangen, eine Zurechenbarkeit, wenn und insoweit dieser Theil Folgen der Handlung enthält, die der Handelnde gemäß seiner psychischen Beschaffenheit vorhersehen konnte und gemäß seiner Stellung in der Gesellschaft vorhersehen sollte. Daher bedroht das Gesetz z. B. Gewerbsleute, wenn sie sich des leichtsinnigen Ge bahrens mit Giften oder feuergefährlichen Stoffen schuldig machen Baumeister, Ärzte, wenn sie bei der Ausübung ihrer Praxis nicht die nothwendige und gebotene Vorsicht anwenden, Jagdpersonen, wenn sie die Schusswaffe fahrlässig handhaben ꝛc., mit Strafe. Was der gegen der Thäter nicht voraussehen konnte, ist unzurechenbar. Aus dem Gesagten ist klar, dass die etwaigen guten Folgen einer schlechten That, die von deren Urheber nicht beabsichtigt waren, nicht zuzurechnen sind; ebensowenig können die etwaigen bösen Folgen einer guten That dem Urheber derselben zugerechnet werden, wenn er sie nicht beabsichtigte, sondern sie nur zuließ, da er sie nicht hindern konnte und wenn eine höhere Pflicht diese That gebot oder doch zu der Vornahme berechtigte. Für jenen Theil des Vorsatzes endlich, der nicht zur That wurde, sondern auf das Innere des Subjectes beschränkt blieb, kann offenbar nur eine sittliche Zurechenbarkeit, eine Beurtheilung seines ethischen Unwerthes in Anspruch genommen werden eine strafrechtliche nur insofern, als er zum Versuche geworden wodurch das sträfliche Wollen wenigstens partiell verwirklicht erscheint Die Strafbarkeit des Zweckes geht eben auch auf die zu dessen Realisierung angewandten Mittel über, und diese sind in dem Maße strafbar, als sie eben Mittel sind, d. i. zur Realisierung des gemeinsamen Zweckes beitragen.

Was nun die Zurechnungsfähigkeit des Subjectes betrifft, so hat diese, wie oben bemerkt, das Hervorgehen des Wollens aus dem wollenden Subjecte zur Voraussetzung. Hier ist aber zwischen der rein psychologischen Zurechnungsfähigkeit einerseits und der sittlichen und strafrechtlichen andererseits wohl zu unterscheiden. Psychologisch ist nämlich das Wollen dem Subjecte dann zurechenbar, wenn und soweit dieses Wollen überhaupt aus einem

bestimmten Vorstellungskreise des Subjectes hervorgegangen, so dass es in dem Vorstellungsganzen, dem Ich, nur insofern seine Apperception findet, als dieser einzelne, bestimmte Vorstellungskreis mit dem Vorstellungsganzen zusammenfällt. Die sittliche und rechtliche Imputation dagegen beurtheilt den innern Wert des Wollens, wendet sich demzufolge an das ganze, untheilbare Ich des Subjectes und macht es für sein Wollen dann und insoweit verantwortlich, wenn und inwieweit dieses Ich fähig ist, das von Moral und Recht aufgestellte Gebot und Verbot zu vernehmen und sein Wollen durch die vernommene Norm zu determinieren.[1]) Doch darf aus dem Vorhandensein der Zurechnungsfähigkeit in einer bestimmten Sphäre und Richtung nicht schon auf die Zurechnungsfähigkeit in der andern geschlossen werden. So kann ein minder entwickelter Taubstummer für Diebstahl zurechnungsfähig sein, ohne es deshalb z. B auch für Meineid sein zu müssen. Unzurechnungsfähig wird also jenes Subject sein, welches das Gebot oder Verbot sich nicht zum Bewusstsein zu bringen oder trotz des vorhandenen Bewusstseins sein Wollen durch das Gebot oder Verbot nicht umzuformen vermag. Zur ersten Art der Unzurechnungsfähigkeit gehört vor allem die Seelenkrankheit, insbesondere im Stadium ihrer vollen Entwickelung: der Blödsinn, bei dem der somatische Druck das Emporsteigen der Vorstellungen des Gebotes zu höheren Klarheitsgraden beschränkt, die Verrücktheit, in der die allgemeine Ideenflucht das Verweilen auf diesen Klarheitsgraden unmöglich macht, der Wahnsinn, dessen Grundsätze und Handlungen nicht der Ausdruck des normalen, sondern eines fremden, verfälschten Vorstellungsganzen sind. Wahnsinnige stellen zwar häufig ihr Wollen ganz richtig in das Apperceptionsverhältnis zu den vorhandenen Wahnideen;[2])

[1]) Vgl. Volkmann, a. a. O. II. S. 519. „Zurechnungsfähigkeit", sagt in diesem Sinne Wahlberg, „ist die Bestimmbarkeit des handelnden Subjectes durch das Strafgesetz sowohl hinsichtlich der zur Erkenntnis der Unerlaubtheit einer Handlung erforderlichen Urtheilskraft, als der Macht, den erkannten, oder bei gehöriger Bedachtsamkeit erkennbaren Geboten und Verboten Folge leisten zu können". (Das Princip der Individualisierung in der Strafrechtspflege. 1869. S. 71.)

[2]) Hoffbauer wollte darum auch für Wahnsinnige die Zurechnungsfähigkeit für ein solches Wollen aufrecht erhalten; nur sollte die Strafe dem alienierten Ich angepasst werden. So meinte er, ein Verrückter, der sich für adelig hielt

allein es wäre unrecht und unlogisch, das wirkliche Ich für das büßen zu lassen, was das kranke verschuldet hat. Ferner die Melancholie und Manie. Die zweite Art der Unzurechnungsfähigkeit begründen insbesondere durch körperliche Anomalieen hervorgerufene Triebe, wie bei Satyriasis und Nymphomanie sowie der Brandstiftungstrieb (Pyromanie). Die neuere Praxis ist entschieden geneigt, den Umfang der Unzurechnungsfähigkeit des Individuums zu erweitern. Nun kann der bekannte Satz: „Tout comprendre c'est tout pardonner" ja unleugbar auf gewisse Fälle seine Anwendung finden; aber ebenso gewiss ist vor einer excessiven Verallgemeinerung dieses Grundsatzes zu warnen, da er geeignet ist, die Rechtssicherheit und Rechtsordnung der Gesellschaft in hohem Maße zu gefährden.

Hier sei eine kurze Bemerkung bezüglich der Consequenz der Herbartschen Freiheitstheorie gestattet. Auch Volkmann stimmt in der Angabe der Bedingungen der Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit mit dem oben Gesagten überein; auch er fordert für die Zurechnungsfähigkeit, dass[1]) „das Vorstellungsganze das Vermögen besitzt, das normierende Urtheil zur Vernehmung und das zu normierende Wollen zur Unterordnung zu bringen", und erklärt bezüglich der zweiten Bedingung: „Unzurechnungsfähigkeit tritt demgemäß ein, wenn die Concentrierung selbst aller jener Vorstellungskräfte, welche nach der Beschaffenheit des Subjectes dem Bewusstwerden des Urtheiles direct oder indirect als Hilfen hätten dienen können, nicht ausgereicht hätte, das vorhandene Wollen abzuändern oder das nicht vorhandene hervorzurufen".[2]) Wenn nun das Vorstellungsganze, d. i. eben der Mensch, das „Vermögen" besitzt, ein Wollen in Unterordnung unter ein Gebot oder Verbot zu bringen, oder, was darin eingeschlossen ist, auch nicht zu bringen, kommt ihm dann nicht eben die Fähigkeit der Selbstbestimmung zu, also Wahlfreiheit, Willkür im Sinne des oben erörterten relativen Indeterminismus? Wie verträgt sich

und jemanden zum Duell aufforderte, sei zu bestrafen, die Strafe aber nach den die privilegierten Stände begünstigenden Normen zu bemessen. (Psychol. in ihrer Anwendung, § 106.)

[1]) A. a. O. II. Tbl. S. 519.

[2]) Ebendas. S. 520.

diese Definition mit der behaupteten „Determiniertheit" des Wollens, mit der „mechanischen und unabweisbaren Nothwendigkeit", mit der das Wollen aus den eben thatsächlich vorhandenen Vorstellungsverhältnissen hervorgehen soll? Und wenn die Unfähigkeit, durch Concentrierung der Vorstellungen und deren Hilfen ein vorhandenes Wollen abzuändern oder ein nicht vorhandenes hervorzurufen, Unzurechnungsfähigkeit, demnach positive Unfreiheit begründet, negiert dann der psychologische Determinismus der Herbartschen Schule, *der ja eine solche Fähigkeit des Menschen leugnet*, nicht direct die menschliche Freiheit und damit die Zurechnung?

Die weitere Frage, ob man auch *Grade* der Zurechnungsfähigkeit anzunehmen habe, kann nach dem Gesagten mit Grund wohl nicht verneint werden. Bezüglich der *psychologischen* Zurechnungsfähigkeit besteht diesfalls ohnehin von keiner Seite ein Zweifel, da sich das Vorstellungsganze bei der Apperception eines bestimmten Wollens in verschiedenem Umfange betheiligen kann. Ähnliches findet aber auch bei der Frage nach der *moralischen* und *strafrechtlichen* Zurechnung statt. Die Erkenntnis, das Bewusstsein der gebietenden oder verbietenden Normen kann in einem Individuum klar und bestimmt, in einem andern mehr oder weniger getrübt und mangelhaft sein, und desgleichen kann die Fähigkeit der Umformung durch das Gesetz bei verschiedenen eine verschiedene sein. Die *sittliche* Zurechnung[1]) schließt

[1]) Die sittliche und rechtliche Zurechnung sind allerdings *wesentlich* derselbe Begriff, da beide die That auf das *Subject* als die freie Causalität derselben zurückführen. Trotzdem decken sich beide Begriffe ihrem *Umfange* nach nicht immer und nicht nothwendig. Die *strafrechtliche* Zurechnung geht nur auf die *äußere That* als Verletzung der äußeren gesellschaftlichen Rechtsordnung, betrifft also das forum externum, während die *moralische* Zurechnung das Subject für seine *inneren, seelischen* Bewegungen und Zustände verantwortlich macht und vor allem die Beschaffenheit seines *Wollens* prüft, demnach das forum internum repräsentiert. So straft z. B. der Richter die Verletzung eines Gesetzes, wenn dasselbe formell zu Recht besteht und insbesondere in üblicher Weise promulgiert worden, falls der Übertreter nur sonst zurechnungsfähig ist, und er nimmt keine Rücksicht auf den etwaigen Einwand des Angeschuldigten, er habe von der Existenz dieses Gesetzes keine Kenntnis gehabt, während, falls diese Unkenntnis eine unverschuldete gewesen, diese Gesetzesübertretung vom *sittlichen* Gesichtspunkte eine bloß *materielle, objective* gewesen, eine formelle und subjective sittliche Schuld demnach *nicht* begründet. Die strafrechtliche Zurechnung hält hier eben (und mit Recht) an dem Grundsatze fest: „Ignorantia facti, non legis excusat"; denn: „de internis non iudicat praetor".

sich hier völlig dem geistig-sittlichen Zustande des Individuums an und verneint die sittliche Schuld *dann* und *insoweit*, wenn und inwieweit die Übertretung des Verbotes, beziehungsweise die Nichterfüllung des Gebotes ohne Erkenntnis und (directe oder indirecte) Einwilligung des Individuums vor sich gieng.

Demgemäß wird die *sittliche* Zurechnungsfähigkeit namentlich in folgenden Fällen beschränkt oder ganz aufgehoben: Zunächst durch *physischen Zwang*. Zwar kann durch eine Nöthigung von außen nicht der rein innere Wollensact, wohl aber die *äußere That* abgerungen werden; und diese ist *dann* ganz unfrei und daher unzurechenbar, wenn der Wille in keiner Weise beistimmt. Ist dagegen der freie Wille bei dem Handeln nicht ganz unbetheiligt, so ist auch die infolge des Zwanges vollbrachte That nicht ganz unfreiwillig und daher theilweise zurechenbar. Ferner durch *schwere Furcht*. Diese hebt die Freiwilligkeit der Handlung gänzlich auf, wenn sie die Erkenntnis und Überlegung des Handelnden völlig unmöglich macht, während sie im andern Falle die Freiwilligkeit der Handlung nur mindert. Sodann durch *Unwissenheit* wie auch *Vergesse*nheit und augenblickliche *Unaufmerksamkeit*. Diese behebt aber die sittliche Zurechnungsfähigkeit nur dann, wenn sie eine unüberwindliche und unverschuldete ist. Endlich durch *Gewohnheit*. Diese hebt die Zurechnungsfähigkeit niemals gänzlich auf; letztere wird gemindert, falls die Gewohnheit eine unverschuldete, d. i. eine nicht durch wiederholte *freiwillige* Handlungen entstandene ist, während die selbstverschuldete Gewohnheit die Schuld der daraus hervorgehenden unsittlichen Handlung nur noch erhöht. Selbstverständlich sind auch die in einem Subjecte ohne sein Zuthun entstehenden *Affecte* sittlich nicht imputabel; sie werden es vielmehr erst dann, wenn der Wille ihnen zustimmt oder sie nicht nach Möglichkeit unterdrückt.

Die *rechtliche* Zurechnung kennt eine Minderung der Strafbarkeit vor allem bei vorhandener Geistesbeschränktheit oder momentaner Sinnesverwirrung, bei gänzlichem Mangel eines erziehenden Einflusses durch Familie und Schule, bei unverschuldeter Nothlage, bei dem Abgange eines gewissen Alters, bei Schlaftrunkenheit und verwandten Zuständen, welche sie auch gänzlich beheben kann,[1]) bei

[1]) So erzählt *Jessen* von einem spanischen Schulmeister, der nachts während eines lebhaften Traumes das Bett eines Mönchs mit einer großen

nachgewiesener Verführung durch andere, sowie wenn die verbrecherische Handlung der erste Verstoss gegen das Gesetz gewesen, während das bisherige Leben des Thäters ein unbescholtenes war. Auch Selbstangabe des Verbrechers anerkennt das Gesetz als Milderungsgrund, weil diesfalls vorausgesetzt wird, dass der Thäter bereits Reue über seine That empfunden, sich also schon auf dem Wege der Besserung befindet. Es ist ferner offenbar ein Unterschied bezüglich der Schuld und Strafwürdigkeit, ob die That aus Leichtsinn und Übereilung oder aus Vorsatz und Bosheit geschah.

Jene, welche Grade der Zurechnung leugnen, vergessen den innern psychologischen Zusammenhang zwischen Erkennen (Vorstellen) und Wollen, übersehen die thatsächliche Verschiedenheit der geistigen Intensität der Individuen, sowie die allmähliche stufenweise Ausbildung der Geistesthätigkeit des Menschen. Aus dem letzteren Grunde muss sogar für ein und dasselbe Individuum in den verschiedenen Perioden seiner physisch-geistigen Entwickelung ein verschiedenes Maß seiner Zurechnungsfähigkeit angenommen werden. Unmöglich kann die Zurechnungsfähigkeit schon mit dem Beginne des Selbstbewusstseins in vollem Maße zur Geltung gelangen, weshalb das positive Gesetz des Staates eine Zeitgrenze normieren muss, nach deren Überschreitung die große Mehrheit der Individuen unter normalen Verhältnissen eine solche Stufe geistig-sittlicher Entwickelung erreicht hat, dass sie befähigt ist, über das, was recht oder unrecht ist, ein correctes Urtheil zu fällen und die Folgen der That zu ermessen; ein Individuum, das diese Zeitgrenze überschritten, demnach eine bestimmte Altersstufe erreicht hat, kann für sein Thun und Lassen zur vollen Verantwortung gezogen werden. Als diese Zeitgrenze wird vom Strafgesetze das vierzehnte Lebensjahr festgestellt — ein Alter, welches, namentlich unter Voraussetzung eines entsprechenden Schulunterrichtes, im allgemeinen gewiss nicht zu niedrig angesetzt

---

Scheere durchbohrte, mit dem er abends zuvor in Streit gerathen war. (Vers. einer wissenschaftl. Begründung d. Psychol. S. 578.) Hieher gehört auch der Mord, den ein Seiler zu Halle während des Schlafwandels an seiner Geliebten verübte, mit der er sich einige Tage zuvor entzweit hatte. Offenbar ganz imputabel ist die That, die ein französischer Edelmann an seinem Bruder vollbrachte, den er, die Pistole in der Hand, bewachte und, durch ein Traumbild erschreckt, erschoss

erscheint. Liegt eine verbrecherische That von Seite eines Individuums vor, welches das 14. Lebensjahr noch nicht erreicht hat, so unterliegt dieselbe zwar nicht der formell strafrechtlichen Behandlung, wohl aber kann das Subject schon einen solchen Grad geistig-sittlicher Ausbildung und Reife erlangt haben, dass sein gesetzwidriges Verhalten eine größere oder geringere *sittliche Schuld* involviert, für welche es gleichfalls zur Verantwortung gezogen werden muss und welche die Nothwendigkeit nahe legt, durch zweckentsprechende erziehliche Einwirkung (unter Umständen in Correctionsanstalten) die etwa vorhandenen Mängel in der Entwickelung des geistig-sittlichen Lebens zu beheben und das Individuum der Gesellschaft als gebessertes und nützliches Glied zurückzugeben. Da aber auch *nach* zurückgelegtem 14. Lebensjahre die sittliche Einsicht noch nicht ganz vollkommen vorhanden ist, die geistig-sittliche Reife durchschnittlich vielmehr erst später eintritt, so kann das positive Strafgesetz auch noch eine *zweite* Zeitgrenze ziehen, nach deren Überschreitung das Individuum für sein Thun und Lassen *ohne Einschränkung* und *rücksichtslos* zur vollen Verantwortung gezogen wird, insbesondere dadurch, dass eventuell auch auf Todesstrafe erkannt und dieselbe in der That vollzogen wird; wobei das 18. Lebensjahr, welches die Gesetze als diese zweite Grenze festzustellen pflegen, für die große Menge der geistig minder Entwickelten, bei denen sich der überlegungsvolle und selbständige Freiheitsgebrauch erst später einzustellen pflegt, als etwas zu niedrig gegriffen erscheinen dürfte.

Wenn *Volkmann* gegenüber der Lehre von einer *gradweise verschiedenen* Zurechnungsfähigkeit sagt, eine solche gebe es nicht, „weil das Können da voll beginnt, wo das Nichtkönnen aufhört",[1]) so vergisst er, dass *jedes* Können, das geistige wie das sittliche und physische, Stadien und Grade seiner Entwickelung haben kann und wirklich hat, dass es zwischen dem absolut vollkommenen Können und dem absoluten Nichtkönnen noch ein Drittes, Mittleres gibt, das *unvollkommene* Können, und dass es daher nicht angeht, zu sagen, „das Subject kann die Fähigkeit, sein Wollen dem Verbote gemäß zu modificieren, nur entweder ganz oder gar nicht besitzen". Gibt es denn nicht wirklich Grade und Stufen sittlicher Verderbtheit und

[1]) A. a. O. II. Thl. S. 520.

Bosheit, wie es Grade und Stufen sittlicher Güte und Vollkommenheit gibt? Irrig ist auch die weitere Behauptung Volkmanns,[1]) die strafgerichtliche Praxis, welche die Minderung der Zurechnungsfähigkeit durch Minderung des Strafausmaßes (durch Zulassung „mildernder Umstände") zum Ausdrucke bringt, sei unberechtigt, „weil jede, auch die gemilderte Strafbarkeit die volle Zurechnungsfähigkeit zur Voraussetzung hat"; denn Zurechnungsfähigkeit und Strafbarkeit sind offenbar direct proportioniert, da der Unzurechnungsfähige eben nicht strafbar ist, und es ist daher nur consequent, bei einem geringeren Grade von Zurechnungsfähigkeit, welcher, wie oben gezeigt wurde, doch möglich ist und den auch selbst Volkmann anerkennt,[2]) ein entsprechend milderes Strafausmaß zu verhängen. Übrigens gibt auch Volkmann zu, dass die Zurechnungsfähigkeit für das gesammte Wollen des Subjectes nur unvollständig sein und daher für das Ganze des Wollens einen verschiebbaren Umfang haben kann;[3]) es ist aber offenbar ungerecht, wie schon Lotze bemerkte,[4]) das ganze Ich für Handlungen leiden zu lassen, an denen es nur in beschränkter Weise betheiligt war.

Selbst Herbart vertritt die relative Zurechnungsfähigkeit; die Zurechnung, sagt er,[5]) hat Abstufungen und wird im vollen Maße vom Einzelnen erst im Verlaufe seines Lebens im vollen Umfange erworben. Die Zurechnung rechnet die That zu dem Willen und den Willen zu der Person des Wollenden. Verräth eine That einen festen und bestimmten Willen, so wird sie mehr zugerechnet, als wenn sie einen schwachen und schwankenden Willen bekundet. Entspringt ein böser Vorsatz einer vorübergehenden Stimmung, in der die Person hinterher sich selbst nicht wieder erkennt, so wird die That dieses Vorsatzes nicht ganz der Person angerechnet werden können, deren Charakter einem solchen Vorsatze zuwider ist. „Als minder zurechnungsfähig", sagt in demselben Sinne Drobisch,[6]) „werden die

[1]) Ebend. S. 521.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 518. Anm. 5.

[3]) Das. S. 520.

[4]) Medicin. Psychol. S. 523.

[5]) Prakt. Philos. S 113; WW. II. 84. 210 ff. VIII. S. 88.

[6]) Psychol. S. 265. Vgl. hierüber: J. C. Fischer, Die Freiheit des menschl. Willens u. d. Einheit d. Naturg.; E. Laas, Vergeltung und Zurechnung;

Handlungen Unerwachsener angesehen, bei denen weder das Selbstbewusstsein noch weniger die Selbstregierung diejenige Höhe erreicht hat, bei der sie der Leitung anderer nicht nur entbehren *kann*, sondern diese sogar, auf persönliche Selbständigkeit Anspruch machend, entschieden verschmäht. Bei gesunden und erwachsenen, mithin in dem eben angegebenen Sinne zurechnungsfähigen Personen richtet sich aber der Grad der *wirklichen* Zurechnung nach der der Handlung vorangegangenen Überlegung ... Denn auch der beste und vernünftigste Mensch kann zuweilen in heftigen Affect gerathen". Nur solche Handlungen, die im Ausbruche eines Affectes verübt wurden, welcher die Folge einer *Leidenschaft* ist, haben auf weit weniger Nachsicht zu rechnen, „weil die Verantwortung vom Affecte auf die Leidenschaft zurückgeht, die durch den Willen stets gebändigt oder doch gemäßigt werden *kann*, sobald das davon beherrschte Individuum ihre sittliche Verwerflichkeit kennt und also weiß, dass sie unterdrückt werden *soll*". Dies ist richtig; widerspricht aber das Gesagte nicht der auch von *Drobisch* behaupteten Determiniertheit, Unfreiheit und daher *Unveränderlichkeit* und *Unabweisbarkeit* des Wollens und umsomehr des *habituell* gewordenen Wollens, das zur Leidenschaft ausgewachsen?

Falls endlich bei einem Verbrechen *mehre* mitgewirkt, so ist zu unterscheiden, ob die Theilnehmer in wechselseitigem Einverständnisse gehandelt oder nicht; im ersten Falle sind sie offenbar *solidarisch* zur Verantwortung zu ziehen, d. h. einer hat für alle einzustehen und den *ganzen* angerichteten Schaden wieder gut zu machen, falls die anderen nicht restituieren (von denen er dann allerdings eine verhältnismäßige Entschädigung beanspruchen, an die er „Regress nehmen" darf), und dies in einer dem Grade und Verhältnisse ihrer Mitwirkung entsprechenden Reihenfolge; so hat z. B. bei einer Beschädigung fremden Gutes zunächst jener Restitution zu leisten, welcher den Befehl hiezu gegeben, in zweiter Ordnung der *Vollzieher* dieses Befehles, in dritter Ordnung die positiv Mitwirkenden. Im andern Falle ist die Zurechnung nur eine *partielle*

Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philos. 5. Jahrg. 2. Heft. E. *Göring*, Üb. die menschl. Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Fr. *Dittes*. Üb. d. sittl. Freiheit. Gekrönte Preisschrift. Leipzig, 1860.

(pro rata), d. h. jeder einzelne wird nur für den Theil der That und deren Folgen verantwortlich gemacht, deren Urheber eben er selbst gewesen.

Zum Schlusse dieses Abschnittes will ich mit einigen Worten noch auf die von Moriz Benedikt entwickelte bemerkenswerte Lehre von der Zurechnung menschlicher Handlungen hinweisen.

Benedikt will die Lehre von der Strafe als Sühne und die Lehre von der individuellen Schuld als Hauptbasis für die Verurtheilung aufgegeben wissen; vielmehr müssen „der Schutz der Gesellschaft und die Correctionsfähigkeit des Individuums auf den Durchschnitt des ethischen Fühlens und Handelns die wichtigsten Gesichtspunkte abgeben".[1]) Wie er allerdings das Wesen und den Charakter der psychischen Thätigkeit des Menschen auffasst, geht aus seiner Bemerkung hervor, die Psychologie sei lediglich „angewandte Anatomie und Physiologie des Gehirns"; abnorme Formen des Gehirns und Schädels bedingen auch abnorme Functionierung des Gehirns; Verbrechernaturen sind nur „als eine Abart des typischen Culturmenschen zu betrachten", weshalb sich bei Verbrechern anatomische Atypie zeigen muss; wo dies nicht der Fall, da „hat das Verbrechen seinen Grund in einem abnormen Temperamente oder in einer vorübergehenden abnormen Erregung"; letztere Kategorie von Verbrechen nennt er physiologische und stellt sie jenen als anatomischen entgegen.[2]) Benedikts Gesichtspunkt ist demnach der crass materialistische; da sich aber der Materialismus in der Seelenlehre überhaupt und principiell als irrig erwiesen, so sind es offenbar auch dessen auf die Zurechnung bezüglichen Consequenzen. Wie soll übrigens — so muss man wohl fragen — eine „Correction" des verbrecherischen Individuums zustande kommen, da sich durch Belehrung und psychische Einwirkung „die Physiologie und Anatomie des Gehirns" doch kaum wird ändern lassen? Wie anders lässt sich dem Subjecte eine Änderung und „Besserung seines ethischen Fühlens und Handelns" beibringen, wenn nicht durch Erkenntnis der

---

[1]) Psychophys. d. Moral und des Rechts. Wien 1875; Zur Naturgeschichte der Verbrechen, in: Wiener jur. Blätter, 1—3, 1876.

[2]) Mittheilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien. VIII. Bd. 1879. S. 110. 111.

Unsittlichkeit und des Unrechts der von ihm vollbrachten Handlung, d. i. durch Erkenntnis seiner individuellen Schuld? Und wie ist das Schuldbewusstsein wieder möglich ohne Bewusstsein der Freiheit seitens des Thäters, d. h. ohne das Bewusstsein, dass er hätte anders handeln sollen und auch wirklich anders handeln können, als er thatsächlich gehandelt? Und was ist die Strafe anderes, als die natürliche und nothwendige Folge der Schuld, d. i. der Strafwürdigkeit des Individuums? — Der Übelthäter hat bewusst und freithätig das Wohl des Einzelnen und der Gesellschaft geschädigt, er hat die nothwendige Grundlage des Rechtsbestandes der Menschheit, die ewigen Forderungen des Sittengesetzes, soviel an ihm lag, verletzt, und die Strafe ist eben eine Sühne, eine Genugthuung, welche das verletzte Gesetz, bez. das sittliche Bewusstsein der Menschheit im Namen dieses Gesetzes fordert. Die Verpflichtung des überführten oder geständigen Verbrechers zur einfachen Wiedererstattung des geschädigten oder entwendeten Gutes und der wirkliche Vollzug dieser Wiedererstattung tilgt als bloße restitutio in integrum die in der Vollbringung des Unrechts liegende subjective Verschuldung des Übelthäters noch nicht. Und was in dem Falle, wenn auch eine solche Restitution wegen physischen oder moralischen Unvermögens des Individuums, oder wegen der Irreparabilität des angestifteten Schadens (z. B. bei Vollbringung eines Mordes, bei Unzuchtsverbrechen) überhaupt nicht möglich ist? — Allerdings hat die Strafe zugleich auch den Zweck der sittlichen Besserung des Individuums; doch ist die Erreichung dieses Besserungszweckes, weil von dem freithätigen Verhalten des Individuums selbst abhängig, keinesfalls eine sichere und nothwendige, und die Besserung selbst tangiert nur das zukünftige Verhalten des Individuums, während der eigentliche Strafzweck stets und sicher erreicht wird und auf die vollbrachte, concret vorliegende That sich bezieht. Eine einfache Abschließung, Absonderung oder specielle Überwachung zum Zwecke des Schutzes der Gesellschaft aber, welche demnach den Charakter einer „Strafe“ nicht an sich trägt, vielmehr auch alle jene mannigfachen Dinge und äußeren Einrichtungen zulässt, die zur Verschönerung des Lebens, zur Behaglichkeit und größeren Bequemlichkeit des Menschen dienen, wird ohne Zweifel unfreien und daher unzurechnungsfähigen Individuen gegenüber anzuwenden sein; kommt sie aber infolge principieller

Leugnung der menschlichen Willensfreiheit oder im Namen einer falsch verstandenen und übel angewandten Humanität, welche sich vor allem und zunächst der bedrohten Gesellschaft und nicht des ihr feindlichen Individuums anzunehmen hat, auch bezüglich zurechnungsfähiger Verbrecher zur Geltung, dann wird sie den ihr gesetzten Zweck des Schutzes der Gesellschaft sicher nicht erreichen, und, weit entfernt, auf das ein Verbrechen planende Individuum oder überhaupt auf die Mitglieder des staatlichen und gesellschaftlichen Gemeinwesens abschreckend einzuwirken, zur Vollbringung von Verbrechen geradezu einladen und aufmuntern.

Aus all dem Gesagten ist leicht zu erkennen, was von der Schlussbemerkung Benedikts: „Der Naturforscher muss durch sein wahrheitsgetreues Votum die Justiz zur Umkehr zwingen“,[1]) zu halten ist; dieser Forderung, weil aus einseitigen und materiell falschen Prämissen hervorgegangen, kann und darf in dem von ihm und dem Materialismus gewollten Sinne eben nicht stattgegeben werden, wenn nicht der Bestand, das Wohl und die Sicherheit der Gesellschaft tief geschädigt werden soll; nicht Rache und Barbarei, nicht unnöthige Qual des Verbrechers ist das Wesen und der Zweck einer auf der Willensfreiheit fußenden Imputationstheorie, sondern strafende Gerechtigkeit.

[1]) a. O. S. 113.

VIII. Dem Thiere kommt nicht Willensfreiheit zu, sondern instinctive Thätigkeit.

Verschiedene und abweichende Auffassungen des Wesens des thierischen Instinctes. — Die drei Hauptgruppen der thierischen Instincterscheinungen. — Die Ursache der scheinbaren und thatsächlichen Zweckmäßigkeit der instinctiven Thätigkeit liegt in der somatischen Präformation, demnach nicht in einem Denkprocesse oder in einem freien Willen. — Einige Beispiele und Belege hiefür. — Dasselbe gilt von der scheinbaren List, Schlauheit und Kunstfertigkeit mancher Thiere. — Die Dressur. — Erfahrung und Enttäuschung kann auch auf den Instinct modificierend wirken, fortgesetzter Nichtgebrauch ihn erlöschen machen. — Das eigentliche Wesen des Instinctes ist der Wissenschaft ein Räthsel. — Specifischer Unterschied zwischen der thierischen Thätigkeit und dem Geistesleben des Menschen. — Beweis dafür, dass das Thier keine Willensfreiheit besitzt.

An den Beweis der Wahlfreiheit des Menschen schließt sich naturgemäß die Frage, wie es sich diesfalls beim Thiere verhält? Ob auch von einer Freiheit und Selbstbestimmung des Thieres mit Recht gesprochen werden kann, oder ob seine Thätigkeit nur als instinctive, deterministische, mehr oder weniger unbewusste und mechanische bezeichnet werden muss. Die Beantwortung dieser Frage bietet ihre besonderen Schwierigkeiten, weil es nicht angeht, sich in die Wesens- und Thätigkeitssphären des thierischen Organismus eigentlich hineinzuleben oder hinein zu versetzen. Es erübrigt daher nur, aus dem durch Erfahrung gewonnenen Materiale auf den Charakter der thierischen seelischen Thätigkeit rückzuschließen, und was auf diesem Wege durch vorurtheilslose und unbefangene Beobachtung erzielt wurde, zeigt allerdings den augenfälligen und durchgreifenden Unterschied zwischen menschlicher Geistesthätigkeit und der Seelenthätigkeit des Thieres und lässt über den unfreien, instinctiven Charakter der letzteren einen begründeten Zweifel wohl nicht aufkommen.

Allerdings — was der thierische „Instinct" seinem eigentlichen Wesen nach ist, ist der Wissenschaft unbekannt, und wurde und wird derselbe daher auch von Verschiedenen verschieden aufgefasst und definiert. Bei den älteren (so bei Buffon) erscheint der „Instinct" als ein Mittleres zwischen Seele und Leib, dessen Ursprung und

Sitz in der Lebenskraft gedacht wurde[1]), neben welcher Deutung vereinzelte materialistische Erklärungsweisen nicht selten höchst naiver Fassung auftreten (so Winklers Hypothese von im Gehirn präformierten geometrischen Typen). Condillac definiert den Instinct im Anschlusse an Reid, der den Instinct mit der „Gewohnheit" zusammenstellt, als das Ich der Gewohnheit.[2]) Der durch Kant erfolgten bestimmteren Ausgestaltung der „Vermögen"theorie entsprechend erscheint bei diesem der Instinct als eine Bethätigung des „Begehrungsvermögens", als ein dunkles Gefühl des Bedürfnisses etwas zu thun oder zu genießen.[3]) Unter den nachkantschen Psychologen fasst Jakobs[4]), die negative Bestimmung der Kantschen Definition ergänzend, den Instinct als „Erregbarkeit des Begehrungsvermögens durch das bloße Gefühl", Schmid[5]) und Weisse[6]) als „Nothwendigkeit bei Bestimmtsein durch ein Äußeres". Der naturphilosophischen Schule (zunächst bei Schelling[7])) ist der Instinct nur eine Function der Lebenskraft, eine Specialisierung und besondere Bethätigung der allgemeinen Naturkraft, welche mit unbewusster und unmittelbarer Zweckmäßigkeit vor sich gehe. „Die Lebenskraft", sagt Autenrieth,[8]) „bleibt dieselbe, ob sie als bildendes Princip den körperlichen Stoff in die dauernden Formen des Organismus bringt, oder ob sie die gebildeten Organe zu vorübergehenden, unwillkürlichen Handlungen bringt". Burdach[9]) leitet den Instinct aus dem „dem Dasein des Individuums zugrunde liegenden Begriffe ab, der sich im Gefühle offenbart, indem er theils durch Erregung von Unruhe die Unvollkommenheit seiner Erfüllung zu erkennen gibt, theils die zu seiner vollständigen Verwirklichung führende Richtung der Selbstthätigkeit ahnen lässt". In demselben Sinne nennt Lindemann[10]) den Instinct „den Urleibtrieb, d. h. das Vermögen,

[1]) Vgl. Volkmann, a. a. O. II. Bd. S. 437 ff.
[2]) Traité des anim. 5.
[3]) WW. X. Bd. S. 31.
[4]) Grundriss der empir. Psychol. § 223.
[5]) Empir. Psychol. S. 351.
[6]) Aristoteles v. d. Seele ꝛc. § 60.
[7]) WW. IV. 2, S. 455.
[8]) Ansichten üb. Natur- und Seelenleben S. 258.
[9]) Blicke ins Leben, 1. Bd. S. 206.
[10]) Die Lehre v. Menschen o. Anthropologie I. § 230.

die Wesenheit des Urleibes darzuleben", Carus die „durch Unbewusstsein bedingte und auf Förderung des Ganzen gerichtete Thätigkeit, von der organischen Function nur dem Grade nach verschieden",[1] Schopenhauer „die Fortsetzung der nach Endursachen wirkenden Natur",[2] Schröder van der Kolk „eine Modification der zwischen Seele und Leib thätigen Lebenskraft."[3] Derselben Auffassung des Instinctes begegnen wir auch in der Naturphilosophie der Hegelschen Schule. „Bei dem Begreifen des thierischen Instinctes", sagt Schaller,[4] „handelt es sich um nichts, als um die Einheit des Leibes mit der Seele, und um die Einsicht, dass die besondere organische Structur den ganzen Leib durchdringt und bis zum psychischen Leben hinaufreicht und dieses umfasst". Rosenkranz, Daub u. a. stimmen dieser Auffassungsweise bei. Von den Vertretern der neuesten Psychologie definiert F. Fischer den Instinct als „unbewusste Vernunft"[5], J. H. Fichte als „organischen Vorgang, der, obgleich unbewusst, doch das Gepräge der Absicht an sich trägt,"[6] womit Wundt im Wesentlichen übereinstimmt, indem er den Instinct als ein zweckmäßiges Handeln aus unbewussten Motiven bezeichnet."[7] Flemming nennt den Instinct „die verlangende oder abweisende Regung des physischen Gefühles, die, von der Beschaffenheit des besonderen Organismus abhängig, die Nervenkraft in bestimmter Weise excitiert,"[8] George „die Gesammtheit der Bewegungen, insofern sie durch den Affect bestimmt und geregelt werden",[9] während sich unter den Physiologen zumeist noch immer Cuviers Auffassung behauptet, welcher den Instinct auf die dem Thiere dunkel vorschwebende Vorstellung des herzustellenden Werkes zurückführt. Waitz[10]) lässt den Instinct als „jene Einrichtung des Organismus

---

[1]) Psychol. S. 60.
[2]) Die Welt als Vorstellung II, S. 347.
[3]) Seele und Leib, Braunschweig 1868. S. 50.
[4]) Der Seelenleib des Menschen, 1860, I. S. 167.
[5]) Die Naturlehre der Seele, S. 65.
[6]) Anthropologie S. 453.
[7]) Vorles. II. S. 341.
[8]) Versuch einer Analytik d. Gefühlsvermögens I. S. 120.
[9]) Lehrb. der Psychol. S. 171.
[10]) Grundlegung d. Psychol. Hamburg, 1846.

gelten, vermöge deren er auf die von der Seele percipierten Empfindungen nach bloß organischem Gesetze mittelbar durch solche Bewegungen reagiert, welche die Indifferenz des Lebens wieder herzustellen geeignet sind". Herbart und seine Schule endlich versteht unter Instinct jene organische Präformation, infolge deren ein bestimmter Trieb sich in eine bestimmte Leibesbewegung ohne Vermittlung einer klar vortretenden Vorstellung in constanter Weise umsetzt.

So verschieden und von einander abweichend demnach die Auffassung des thierischen Instinctes seitens der Psychologen und Physiologen sein mag, so tritt doch die Übereinstimmung in zwei charakteristischen Momenten fast ausnahmslos hervor: in dem Zugeständnisse der Dunkelheit des Instinctes, des mangelnden klaren Bewusstseins des Thieres bei Vornahme der aus dem Instincte hervorgehenden Thätigkeiten, sowie in der Thatsache, dass der Instinct auf besondere organische Erregungen und Körperempfindungen zurückzuführen ist, in denen er wurzelt und durch welche die Eigenthümlichkeit seiner Bethätigung bedingt wird. Bestimmte gefühlartige und darum dunkle Triebe und Erregungen, die in uns unbekannten organischen Vorgängen ihren Grund haben, lösen unmittelbar Bewegungscomplexe aus, welche gewissen dem Thiere unbewussten mit den Bedingungen seiner Existenz in innigem Zusammenhange stehenden Zwecken dienen und welche deshalb häufig den Schein der Überlegung, des reflexiven Denkens an sich tragen. Als bloße Reflexbewegungen können diese Phänomene nicht aufgefasst werden; denn die Reflexbewegung ist vom Seelenleben völlig unabhängig, hat ihren Entstehungsgrund vielmehr in einem bloßen Nervenreize, indem sich der Bewegungsreiz von einer sensitiven oder sensoriellen Faser auf eine motorische überträgt und die Bewegung in rein mechanisch-physiologischer Weise ohne Einwirkung einer psychischen Causalität auslöst, weshalb die Reflexempfindung auch außerhalb der Periode der Beseelung an der Leiche sowie an der Pflanze vorkommt. Aber auch an einen Ursprung aus Willensacten kann, wie sich aus dem Folgenden klar genug ergeben wird, offenbar gar nicht und an den aus klaren Vorstellungen umsoweniger gedacht werden, weil die häufigsten Erregungsquellen der instinctiven Bewegungen gerade im Gebiete der dunkelsten Sinne gelegen sind. So erübrigt nur, die Erscheinungen des Instinctes auf Gefühlsemotionen oder Triebe zurück-

zuführen, die stets mehr oder weniger unklar sind, weil sie ihre Quelle stets in Organempfindungen haben und sich aus diesen zusammensetzen. Im Instincte bedient sich die Natur gewissermaßen eines abgekürzten Verfahrens, indem sich das Gefühl, welches durch die Einrichtunge des Organismus vorausbestimmt ist, unmittelbar in körperliche Er regungen und Bewegungen umsetzt. Dadurch, dass das Gefühl, in welchem der somatische Reiz seine constante Wirkung findet, zur co stanten Ursache der Bewegung wird, rücken die beiden Endglieder d Veränderungsreihe: der somatische Reiz und die Bewegung einan ganz nahe. Infolge dieses innigen Ineinandergreifens von Gefi und organischer Präformation wird der psychische Einfluss bis ein Minimum eliminiert und dieses Minimum erscheint um so en begrenzt, je tiefer wir in der Entwickelungsreihe der Organis herabsteigen. Auf den niedrigsten Stufen des thierischen Seelenleb rücken Gefühl und organische Erregbarkeit so aneinander, dass die Seele fast nur den Reflex jenes auf diese zu besorgen hat. Darum liegt die Ursache der scheinbaren Zweckmäßigkeit des ganzen Processes lediglich in der somatischen Präformation, und es ist hiebei sehr wohl denkbar, dass eine unmerkbare Änderung der körperlichen Eigenthümlichkeit genügt, um das Gefühl und damit auch die Bewegung auffällig zu alterieren. Auf diese Vorherbestimmung der Bewegung durch die körperliche Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit weist schon die Thatsache hin, dass die Instinctthätigkeit bei feststehendem Typus der thierischen Organisation unverändert bleibt und dass andererseits ein Wechsel der Instinctthätigkeit bei der Umgestaltung dieses Typus eintritt.

Allerdings bietet die thierische Instinctthätigkeit des Geheimnisvollen und Räthselhaften genug und es wird dem menschlichen Forschen ebensowenig je gelingen, die dunklen Tiefen des thierischen Seelenlebens vollständig durchzudringen und aufzuhellen, als jene Thätigkeit der bewusstlosen Natur zu begreifen, welche die teleologischen Meisterwerke der Pflanzen- und Thier-Organismen hervorbringt; sieht sich doch das menschliche Forschen selbst in einer unmittelbaren Untersuchung der zugänglicheren Grundfragen der menschlichen Geistesthätigkeit vor zahlreiche Geheimnisse und Unbegreiflichkeiten gestellt. Ein Theil dieser Dunkelheiten aber fällt weg, wenn man die eingreifende Bedeutung in Betracht zieht, welche den Organempfindungen

im thierischen Seelenleben zukommt, welche es ermöglichen, dass complicierte Bewegungen, die beim Menschen eine gliederreiche Fernwirkung klarer Gesichts- und Gehörempfindungen voraussetzen, beim Thiere aus Modificationen der Gemeinempfindung unmittelbar hervorgehen.

Wenn die idealisierende Naturphilosophie, wie wir oben gesehen, durch die Bezeichnung des thierischen Instinctes als „selbsterhaltende Energie des Gattungsbegriffes" den Schleier lüften zu können meint, so heißt dies das Wesen dieser Frage nicht lösen, sondern umgehen und mittels Hypostasierung einer bloßen Abstraction verhüllen. Es entspricht eine solche Bezeichnung aber auch nicht der concreten Wirklichkeit, der Erfahrung, da diese lehrt, dass der Instinct viele Thierclassen vor den ihre Existenz bedrohenden Gefahren nur sehr unvollständig schützt. Trotz des Instinctes genießen Thiere Nahrungsstoffe, welche ihnen schädlich sind und den Tod derselben herbeiführen; Mäuse, Kaninchen, Frösche, Eidechsen, mit Schlangen zusammengesperrt, verrathen durchaus keine Unruhe, obgleich sie zur natürlichen Nahrung der letzteren gehören; andererseits treibt der Instinct manche Thiere zu Thätigkeiten an, über welche sie zugrunde gehen; so veranlasst der Instinct die Zugvögel nicht selten zu allzufrühem Aufbrechen nach dem Norden, wo sie infolge der Kälte ihr Leben einbüßen; manche Raupen ruhen, wenn man ihr Gespinnst zerstört, mit dessen Ausbesserung nicht, bis sie aus Erschöpfung den Tod finden. Auch mit dem Baue der Organe seiner äußern Thätigkeit deckt sich der Instincttrieb nicht so vollkommen, wie es der naturphilosophischen Auffassung gemäß der Fall sein müsste; dieselbe Instinctäußerung kommt bei ganz verschiedener Structur der Organe, verschiedene Äußerungen bei gleicher Structur vor. Hamster und Maus sammeln Vorräthe, jener mit, diese ohne Backentaschen; Vögel von ganz gleicher Beschaffenheit der Schnäbel und Füße bauen ihre Nester ganz verschieden, alle Spinnen haben genau denselben Spinnapparat, und doch spinnt die eine Art ihre Netze strahlenförmig, die andere unregelmäßig, während eine dritte gar keine eigentlichen Netze anlegt; das Kaninchen gräbt, der Hase nicht, obwohl die Extremitäten beider keine merkliche Verschiedenheit des Baues erkennen lassen.

Beschränken wir uns nun mit Rücksicht auf die Schwierigkeit, welche sich bezüglich der Erkenntnis des wahren und eigentlichen Wesens des thierischen Instinctes ergibt, auf die Charakterisierung

dessen Hauptrichtungen und Haupterscheinungen, wie dieselben auf Grund diesfälliger Beobachtung und Erfahrung zutage treten, so heben sich hier drei verschiedene Gruppen oder Classen mit ziemlicher Schärfe ab.

Zur ersten Gruppe gehört jene Instinctthätigkeit, die aus solchen Körperempfindungen hervorgeht, die ihren Grund ausschließlich innerhalb des Organismus selbst haben, wo somit die äußere Anregung ganz fehlt oder auf ein Minimum reduciert ist.[1]) Instinctbewegungen dieser Art finden sich besonders auf den untersten Stufen thierischer Organisation, bei der die Hirnfunction gegen die der Ganglien zurücktritt. Hieher gehören vor allem die periodisch hervortretenden Erscheinungen des thierischen Geschlechtslebens, der Winterschlaf, die Wanderungen gewisser Thierclassen. Rein innerlich veranlasste Umstimmung der Gemeinempfindung mag auch z. B. die Ameisenmutter dazu antreiben, nach Beendigung des Befruchtungsprocesses sich die Flügel abzubeißen, die ihr für das darauf folgende Verpflegungsgeschäft unter der Erde hinderlich wären. Mit der anatomisch und physiologisch bedingten Abänderung dieser Erregung ändert sich auch die Lebensäußerung des Thieres: die Larve des männlichen Hirschkäfers beißt das Loch im Holze für ihre Metamorphose noch einmal so groß, als die des weiblichen, um den Hörnern des männlichen Käfers Raum zu schaffen.

Bei den Instinctbewegungen der zweiten Gruppe stammt die Anregung zwar von außen, erhebt sich jedoch nicht zu einer klaren, bestimmten Vorstellung. Schnepfen finden mit ihren Schnäbeln die Stellen im Schlamme und Rasen genau heraus, in denen sich Würmer finden und verzehren sie, ohne sie gesehen zu haben; der Maulwurf gräbt im Düngerhaufen gerade dorthin, wo sich die meisten Regenwürmer befinden; der Bär entdeckt die Maus, der Jaguar das Schildkrötenei unter der Erde; die Mauerwespe mauert zuerst zu ihren Eiern nur solche Raupen ein, die, weil der Verpuppung nahe, längere Zeit ohne Nahrung bestehen können; Affen kennen im Naturzustande genau die ihnen gefährlichen Früchte, und werfen sie, ohne sie zu kosten, mit Abscheu weg. Viele Thiere (wie z. B. selbst der Hund) suchen sich in Krankheitsfällen ihre Heilmittel richtig aus,

[1]) Vgl. Schröder, Seele u. Leib, 1868; Volkmann, a. a. O. II. S. 433 ff.; Burdach, Blicke ins Leben, 1842.

Ameisen desselben Haufens nehmen einander nach monatelanger Trennung gastlich auf; die Bienen tödten die königlichen Larven, wenn die Witterung zum Schwärmen anhaltend ungünstig ist. Die Feinheit und Schärfe der thierischen Körperempfindungen erklärt auch das scheinbare Vorherahnen der Zukunft seitens gewisser Thiere; so die Vorandeutung des Witterungswechsels, kommender Erdbeben, eines nahe eintretenden Todesfalles ꝛc. Eine Biberkolonie ahnte eine plötzlich eintretende Kälte schon zwölf Stunden vorher und traf demgemäß ihre Vorkehrungen.[1]) Auf dem Zusammenwirken von Körperempfindungen und Geruchempfindungen beruhen ohne Zweifel auch die merkwürdigen Sympathieen der Thiere untereinander: bald innerhalb derselben Classe oder Familie, wie bei Mäusen, Ratten, Ameisen, bald innerhalb ganz verschiedener, wie bei dem Hai und dem Lootsenfisch.

Die Instinctbewegungen der dritten Gruppe endlich charakterisieren sich dadurch, dass eine Wahrnehmung oder Empfindung den schon vorhandenen Trieb bloß weckt und auf sich lenkt, was besonders bei Instinctthätigkeiten der Fall ist, die von Gesichts- und Gehörempfindungen ausgehen und bei denen der Schein entsteht, als geschähe die Entscheidung des Thieres auf Grund einer reflectierenden Vergleichung und Prüfung der äußeren Objecte. So verwendet die Papierwespe zum Baue ihres Nestes eine aus Holzspänen und Wasser bereitete papierähnliche Masse; findet sie aber Papier vor, so benutzt sie es sogleich. Dass aber hier wie in allen anderen Fällen die thierische Instinctthätigkeit nicht das Resultat bewusster Überlegung, berechnenden Denkens, eigentlicher Intelligenz ist, dass diese Thätigkeit zwar in den meisten oder doch in vielen Fällen **objectiv und thatsächlich** eine zweckmäßige, ohne dass sich das Thier dieser Zweckmäßigkeit **bewusst** ist, geht aus der Erfahrungsthatsache hervor, dass das Thier den durch den Instinct seiner Thätigkeit zugewiesenen Zweck auch in dem Falle zu erreichen sucht, wenn der Grund dieser Thätigkeitsweise und damit der Zweck derselben durch fremdes Zuthun beseitigt worden, weshalb denn auch Täuschungen auf dem Gebiete der thierischen Instinctthätigkeit nichts Seltenes sind. Die Weinbergschnecke verschließt ihr Gehäuse zum Winterschlafe auch

[1]) C. G. Carus, Vergleichende Psychol. Wien, 1866 S. 239.

bei warmer Witterung und reichlicher Nahrung, Wandervögel flattern zur Zugzeit im warmen Zimmer unruhig herum, der Fink nährt seine Jungen durch das Käfiggitter nur so lange, als er sie auch im Freien nähren würde, und überläßt sie, wenn das Ätzfieber erloschen ist, dem Hungertode; die Aasfliege (musca vomitoria) läßt sich durch den Genuß der Aasblume (arum dracunculus) verleiten, ihre Eier statt auf Aas auf die Blüten der Blume zu legen, die Henne brütet fort, auch wenn ihr die Eier genommen sind, ein Reiherpaar bebrütete in seinem Neste statt der nicht gelegten Eier die Kieselsteine des Nestbodens.

Auch dort, wo das Verhalten des Thieres sich als *Schlauheit*, *Gescheidtheit*, *Klugheit* oder *List* äußert, ist sie nicht das Product reflectierenden Denkens, sondern instinctiven Charakters, was *daraus* hervorgeht, daß sich Beispiele thierischer Schlauheit und List stets nur auf *einem engbegrenzten Gebiete* und nach einer *einseitigen, bestimmten* Richtung, die in der Regel mit den Bedingungen und Mitteln des Schutzes, des Wohlseins und der Existenz oder mit dem Naturzwecke des Individuums und der Gattung des betreffenden Thieres zusammenfällt, nachweisen lassen, und daß diese Schlauheit auch *ohne* und *vor* Erwerbung einer diesfälligen Erfahrung sich bethätigt. So breitet die Henne beim Herannahen des Falken eiligst ihre Flügel schützend über die gefährdeten Jungen; aber sie rennt rathlos und ängstlich schreiend hin und her, wenn eines der Küchlein etwa in ein Wassergefäß gefallen und zu ertrinken droht. Die Schwalbe entflieht schon dem ersten Winter, desgleichen sammelt die Biene Honig für den Winter, wenn sie auch noch keinen erlebt hat; der Nachtschmetterling überkleidet seine Eier mit einem Pelzüberzuge von seinen eigenen Haaren zum Schutze gegen die Winterkälte, die er aus Erfahrung noch nicht kennt; der junge Schlangengeier stampft mit seinen starken Beinen nicht bloß auf Schlangen, sondern auch auf weggeworfenes Gedärm, der Hamster zerbricht nicht bloß *lebenden* Vögeln die Flügel, um sie am Fortfliegen zu hindern, sondern auch den todten, das junge Stierkalb bedient sich als Waffe zur Abwehr und zum Angriffe im vorhinein jener Stellen des Kopfes, wo ihm die Hörner wachsen werden, der in Bedrängnis gerathene Fuchs näßt seinen Schweif mit seinem scharfen Urin und spritzt letzteren gegen seine Verfolger, die Stink-

maus sucht sich durch Absonderung einer penetrant riechenden Substanz ihrer Feinde zu erwehren, der Zitteraal, Zitterroch, Zitterwels bedienen sich zu gleichem Zwecke der Wirkung compliciert gebauter elektrischer Batterien. Wenn der Vogel vor dem Eierlegen ein Nest baut, so thut er es nicht aus klarer Erkenntnis des Zweckes und aus bewusster Fürsorge für die zu erwartende Brut, sondern er wird dazu durch den Reiz bestimmt, der vor dem Reifen der Eier im Eierstocke von diesem ausgeht. Schon Bonnet weist darauf hin, dass das sich Todtstellen gewisser kleiner Käfer (z. B. des Anobium pertinax) keine absichtliche und berechnete List, sondern lediglich Starrkrampf ist. — Ähnlich verhält es sich bezüglich der Kunstfertigkeit gewisser Thiere; auch diese ist nicht das Resultat einer Vernunftthätigkeit, sondern das Werk eines dem Thiere angeborenen Triebes, den man als „Kunsttrieb" bezeichnet hat. Denn diese Kunstfertigkeit, welche sich bedeutsamer Weise besonders gerade bei Thieren niederer Ordnung, der Ameise, der Spinne, der Biene findet, und dies in einer Weise, wie sie der Mensch erst nach langer Erfahrung und Übung sich erwerben könnte,[1]) macht sich gleichfalls stets nur auf

[1]) Zu Anfang des vorigen Jahrhunderts legte der berühmte Naturforscher Réaumur, nach dem wir noch heute die Grade des von ihm construierten Thermometers zu bezeichnen pflegen, der wissenschaftlichen Welt folgende Aufgabe vor: „Gegeben ist ein sechsseitiges Gefäß, begrenzt durch rautenförmige Platten; wie groß müssen die Winkel sein, welche bei dem geringsten Aufwand von Material den größtmöglichen Raum umschließen?" Die Mathematiker nahmen sich der Aufgabe an, und einer derselben, der berühmte König, hatte als Resultat seiner Berechnung gefunden, dass der eine Winkel des Vierecks 109 Grad 26 Minuten und der andere 70 Grad 34 Minuten betragen müsse. Diese Berechnung wurde lange Zeit als richtig angenommen, denn niemandem fiel es ein, die Angabe eines Mathematikers wie König anzuzweifeln. Da trat auf einmal der schottische Gelehrte Maclaurin hervor und äußerte seine Bedenken gegen die Richtigkeit des von jenem herausbekommenen Resultates. Ihm sowohl wie auch Réaumur war es bekannt, dass bei der Bienenzelle diese entsprechenden Winkel 109 Grad 28 Minuten und 70 Grad 32 Minuten groß seien und dass also die Biene das Räthsel fast genau so löse, wie es der Mathematiker gelöst hatte. Ihm war es merkwürdig und zuwenig einleuchtend, dass gewissermaßen ein Fehler in dem Baue der Bienenzelle stecke, und er kam auf den Gedanken, ob der Fehler nicht vielleicht in der Berechnung des Gelehrten liegen solle. Jetzt begann auch er zu rechnen, kam aber auf dasselbe Resultat wie König; da fügte es ein höchst merkwürdiger Zufall, dass der Fehler aufgeklärt wurde. Es strandete nämlich ein Schiff, dessen Capitain und Mannschaften aber gerettet wurden. Bei der

einem ganz bestimmten und beschränkten Gebiete und in ge- wisser und einseitiger Richtung bemerkbar, zeigt sich bei alten wie bei jungen Thieren in gleichem Maße entwickelt und ist einer materiellen Steigerung und Vervollkommnung nicht fähig. Daher gibt es auch im Leben und Weben der Thierwelt keinen eigentlichen Fortschritt, welcher nur da vorhanden, wo Reflexion, Denken, Vergleichung, freithätige Entwickelung.[1]) Aus diesem Grunde hat auch das Thier keine Geschichte, welche ein Product der Freiheit und Nothwendigkeit ist.

Die Dressur, welcher sich gewisse Thiere fähig zeigen, ist kein Beweis eines eigentlichen Fortschrittes, eines wirklichen Lernens und bewussten Besitzes des Gelernten seitens derselben; sie beruht vielmehr nur auf der häufigen Erregung und wiederholten Benützung eines vorhandenen Triebes des betreffenden Thieres (z. B. des Nachahmungstriebes beim Affen), auf der Einwirkung eines außerhalb ihrer stehenden vernünftigen Willens zu bestimmten Zwecken, demnach auf äußerer Angewöhnung, mechanischer Übung.

Damit ist allerdings nicht gesagt, dass Enttäuschungen und Erfahrungen aus zufälligen Verschmelzungen bei späteren Veranlassungen auf die Äußerung des Instincttriebes nicht modificierend, also dort

---

Untersuchung dieses Falles stellte es sich heraus, dass die logarithmische Tabelle, welche der Capitain benutzt hatte, um die Berechnung für den betreffenden Längegrad aufzustellen, einen Rechenfehler enthielt, wodurch das Unglück herbeigeführt worden war. Und diese Logarithmentabelle war dieselbe, welche der Mathematiker König und auch Maclaurin bei der Lösung ihrer Aufgabe benutzt hatten. Als nun nach Berichtigung dieses Fehlers der schottische Gelehrte die Berechnung noch einmal revidierte, da fand er, dass der Unterschied von zwei Minuten zwischen den Winkeln, die er und König gefunden hatte, und denen der Bienenzelle, durch jenen Fehler entstanden war. Die Bienen hatten also die Aufgabe Réaumurs, mit dem geringsten Aufwand von Material die größtmögliche Raumbenutzung zu verbinden, längst gelöst und auch richtiger als jene beiden großen mathematischen Denker!

[1]) Der Chimpanse knackt, wie Darwin berichtet, eine Frucht, ähnlich einer Wallnuss, mit einem Steine auf; desgleichen erzählt er von einem auf den Keelinginseln lebenden Krebs, welcher auf eigenthümliche Weise die Cocosnüsse mit seinen Scheeren öffnet und den darin enthaltenen Kern verzehrt; aber der Affe und der Krebs hat durch die Jahrtausende seiner Existenz nie gelernt, ein Werkzeug zum Aufknacken der Nüsse sich zu verfertigen und auch der Mensch vermochte und vermag ihn solches nicht zu lehren.

beschränkend, hier erweiternd, wirken können. Ältere Thiere gehen bei Befriedigung ihrer Instinctbegehrungen mit größerer Behutsamkeit und Geschicklichkeit zuwerke, als jüngere, ja sie vermögen sich bis zu einem gewissen Grade selbst zu einer gewissen Beherrschung des Instincttriebes zu erheben. Der Hund, dem die Öffnung der Thüre einmal durch Zufall gelungen ist, öffnet sich dieselbe später mit großer Sicherheit und Fertigkeit; und er weicht einem Menschen scheu und vorsichtig aus, von dem er einmal war gezüchtigt worden. Woldemar Schultz erzählt von seinen brasilianischen Reisen, dass ältere Maulthiere, welche im Dienste des Menschen ergraut sind, oft beim Anblicke eines Packkoffers ganz außer sich gerathen und mit den Beinen nach dem Gegenstande ihrer Qual ausschlagen. Andere lassen sich zwar beladen, fangen aber dann an zu bocken und davonzurennen, bis sie alle Gegenstände abgeworfen haben. „Bewunderungswürdig ist", sagt Schultz, „wie die älteren bepackten Maulthiere bei der Reise nur solche Durchgänge zwischen Felsen und Baumstämmen wählen, die breit genug sind, um die mit der Last beladenen hindurchzulassen; sie machen deshalb oft große Umwege. Dagegen nehmen es die jüngeren Thiere nicht so genau und suchen sich mit ihrer Last durch Engpässe hindurchzuzwängen." [1]) Die früher nicht scheuen Robben lernten den Menschen fliehen, manche Bienencolonieen geben das Honigsammeln auf und werden Räuber, der Nestor notabilis wurde, seit ihm infolge europäischer Ansiedelungen die Möglichkeit des Fleischgenusses geboten wurde, aus einem friedlichen, fruchtessenden Vogel ein blutdürstiger Fleischesser. Ameisen bauen in Gegenden, wo sie Überschwemmungen ausgesetzt sind, auf Bäumen, Vögel, die in unseren Gegenden das Erkalten ihrer bebrüteten Eier nicht befürchten, bedecken sie in den kalten Polargegenden mit Federn, der Strauß bebrütet in den heißen Wüsten Nigritiens seine Eier gar nicht, am Senegal nur des Nachts, am Vorgebirge der guten Hoffnung verlässt er sie gar nicht. Ja selbst ein erworbener Trieb kann zum Instincttrieb werden, wenn es ihm gelingt, bei längerer Fortdauer sich eine somatische Basis zu bereiten.

Auch das Erlöschen vorhandener Instincte infolge fortdauernden Mangels der Nothwendigkeit und Gelegenheit zu deren Bethätigung ist nicht selten beobachtet worden. Viele unserer gefiederten

[1]) Vgl. Burdach, Blicke ins Leben, I. Bd. S. 231. 235.

Hausthiere haben den Nesterbau ganz verlernt, das Schaf hat fast alle seine natürlichen Instincte eingebüßt, Kaninchen, die in ihren Behältern keine Löcher graben können, äußern in der nächsten Generation diesen Trieb auch im Freien nicht mehr. Bienen, die man nach Südamerika gebracht hatte, sammelten in den ersten Jahren noch Honig für den Winter, gaben dies aber später gänzlich auf.[1])

Leider stellen sich uns bei Abschätzung des modificierenden Einflusses erworbener Erfahrungen auf die Äußerungsweise des Instinctriebes unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, da wir die möglichen Entwickelungsformen der an sich dunklen Empfindungen des Thieres und insbesondere den Umfang der stets dunkel bleibenden Körperempfindungen nicht zu bestimmen vermögen. Wir kennen z. B. nicht die Classe jener Empfindungen, welche unseren Zugvögeln die Richtung des Fluges nach dem Süden vorzeichnet. Erinnerungen an die auf der Herreise gemachten Erfahrungen allein können es nicht sein, weil der Zug häufig des Nachts und unter völlig anderen Umständen als zuvor unternommen wird. Auch Wärmeempfindungen aus den wärmeren Strömungen in den höheren Luftschichten *allein* können sie hiebei nicht leiten, weil der Zug den kälteren Alpen entgegengeht und manche kleinere Vögelarten tief an der Erde ziehen. Ebensowenig ist an Modificationen der Gemeinempfindungen aus rein innerlichen Vorgängen zu denken, weil sich die Thiere bei Bestimmung der Richtung der Bewegung oder Thätigkeit *äußeren* Einwirkungen anpassen und nicht an einer *bestimmten* Richtung festhalten, wie dies z. B. bei den Wanderzügen der Leminge, der Larven des Heereswurms, der Heuschrecken, gewisser Schmetterlingsarten ꝛc. der Fall ist. Dass es weder Körper- noch Geruchempfindungen sind, was Bienen ihren Stock aus bedeutender Entfernung in gerader Linie finden lässt, beweist die Thatsache, dass eine mittlerweile vorgenommene Umsetzung des Stockes auf die Richtung ihres Weges keinen Einfluss ausübt.

So bewegt sich das psychische Leben und Weben des Thieres in einer Sphäre des mehr oder weniger Dunklen, Dämmerhaften, innerlich oder äußerlich Determinierten und unterscheidet sich dadurch durchgreifend und der Art nach von dem auf klarer Erkenntnis und berechnendem Denken beruhenden Geistesleben des Menschen. Wir reden auch hier selbstverständlich nur von dem *normalen*, körperlich und

[1]) Ausland, 1866, Nr. 24.

geistig entwickelten und gesunden Menschen. Die Frage L. Büchners: „Steht ein Cretin, der doch auch ein Mensch, nicht unter dem Thiere?“[1]) ist also ganz ungehörig und missverständlich, und es muss darauf geantwortet werden: Der Cretin ist einfach nicht der normale Mensch und kann daher unmöglich als Basis und Maßstab zur Beurtheilung der psychischen Unterschiede zwischen Mensch und Thier dienen. Bei einem Idioten, dessen psychisches Leben arm und öde, dessen wenige Vorstellungen in einen engen Kreis gebannt und wegen mangelnder Lebendigkeit und Regsamkeit gleichsam zum Stillstande gekommen sind, ist die Möglichkeit einer Entwicklung zum vernünftigen Denken und damit zur Heranbildung eines freien Willens allerdings nicht vorhanden. „Äußert sich die Seele des Thieres nur als Sinnlichkeit“, sagt Drobisch,[2]) „d. h. als Fähigkeit zur Empfindung und Anschauung, zu Lust und Schmerz, zu Begierde und Trieb, und als Willkür in den Bewegungen der Glieder, so zeigt die menschliche Seele als solche vorzugsweise sich als Geist und Gemüth“. Wirkt im Thiere und für das Thier die Natur, so muss der Mensch, was er an geistigen Werten besitzt, selbst erwerben — theils durch Anleitung und Erziehung seitens der Erwachsenen, theils durch eigenes Denken und Mühen. Er ist von Natur das unwissendste, ungeschickteste, ohnmächtigste aller Geschöpfe; aber er wird durch die Entfaltung seiner Geistesgaben zum intelligentesten und mächtigsten, zum Beherrscher der Erde. Zwar hat auch der Mensch Triebe und Instincte und lässt sich von ihnen leiten und beeinflussen;[3]) aber auch hier tritt die bevorzugte Stellung desselben

[1]) Kraft und Stoff, S. 261.

[2]) Psychol. S. 271.

[3]) Der Instinct unterscheidet sich vom Triebe dadurch, dass er nicht nur zum Begehren, sondern auch zur Befriedigung des Begehrens führt. Wenn Drobisch (Psychol. S. 226) die dem Menschen zukommenden Triebe, die er als Naturtriebe zugleich mit den Thieren gemeinsam hat, auf den Nahrungstrieb, Bewegungstrieb und Geschlechtstrieb beschränkt, so entspricht dies kaum der Wirklichkeit und Erfahrung. „Gäbe es z. B“, sagt er zur Begründung seiner Behauptung, „einen Erhaltungstrieb, so würde der in der Gefahr des Ertrinkens Befindliche nicht, wie gewöhnlich, die Arme nach oben strecken und dadurch das Untersinken des Kopfes bewirken, sondern sie an den Körper anschmiegen, damit der Kopf, soweit es zum Athmen nöthig ist, sich über das Wasser erheben kann.“ Allein aus dem angeführten Beispiele folgt nicht, dass der Mensch keinen Selbsterhaltungstrieb hat, sondern nur, dass ihm der Instinct der Selbsterhaltung

vor dem Thiere klar und entschieden hervor. Die Gefühle des Menschen entladen sich sozusagen in contemplativen Äußerungen, die des Thieres fast durchaus in praktisch zugespitzten: wo der Mensch erröthet oder erblasst, lacht oder weint, schreitet das Thier zu ganz bestimmten Bewegungen. Der Instinct des Thieres ist starr und stark, mehr oder weniger blind und rücksichtslos, die Modificierbarkeit seiner Äußerung gering, wogegen das menschliche Seelenleben von dieser Beunruhigung und Beschränkung sich weit freier erhält; nicht nur sind die Instincte des Menschen viel enger begrenzt, sie treten auch innerhalb ihrer Sphäre mit geringerer Vehemenz auf. Das erstere findet seine Erklärung in der gleichförmigen Ausbildung seiner Sinnesorgane und demgemäß in der gleichmäßigeren und vielseitigeren Empfänglichkeit des Menschen für äußere Eindrücke, während beim Thiere immer mehr der eine oder andere Sinn — Geruch, Gehör, Gesicht — vorwiegt: der Hase und Hund hört weiter und schärfer als der Mensch, aber sie haben keinen Sinn für das Reich der Töne, die Musik; der Falke sieht weiter, aber er hat keine Empfänglichkeit für den Unterschied und die Mischung der Farben; das andere zeigt sich darin, dass der Mensch auch innerhalb seines Instinctlebens teleologischen und ästhetischen Interessen und Forderungen Rechnung zu tragen vermag, dass sich auch seine instinctiven Gefühle und Begehrungen veredeln und vergeistigen können. Die Seele des Thieres ist die blinde Dienerin ihres Leibes. Kein Thier hat bewusste Vorstellungen; es hat allerdings mehr oder weniger dunkle psychologische Gemeinbilder und Eindrücke von es umgebenden Dingen: der Hund kennt seinen Herrn, die Kuh ihren Stall, das Schaf seinen Hirten; aber es weiß nicht, dass es dieselben hat, ebensowenig, als es sich seiner Triebe und Neigungen bewusst ist. Umsoweniger besitzt das Thier ein eigentliches Wissen um sich — Selbstbewusstsein in der psychologischen Bedeutung dieses Begriffes, Persönlichkeit. „Ich würde von meinem Pferde herabsteigen", sagt Kant, „wenn es sagen würde: „„ich bin"". Infolge des

abgeht, welcher unter anderen auch die Wasserthiere leitet. Würde der Mensch mehr im Wasser leben, so würde ihn die Erfahrung gewiss dahin führen, die rechten Bewegungen zu machen und die richtige Haltung zu beobachten, wie er dies auf dem Festlande durch Einhaltung der Schwerpunktslinie und dgl. in der That ausführt.

Mangels klarer, bewusster Vorstellungen hat kein Thier logische Begriffe, weil der logische Begriff die objective bewusste Vorstellung; darum fällt kein Thier bewusste logische Urtheile, weil das logische Urtheil in der Erkenntnis des thatsächlichen Verhältnisses zweier logischen Begriffe, in der Aussage bezüglich deren Verknüpftseins oder Nichtverknüpftseins besteht; aus demselben Grunde zieht kein Thier bewusst Folgerungen und Schlüsse, weil diese die Ableitung eines Urtheiles aus zwei oder mehren anderen; kein Thier erforscht und erkennt den Grund und Zweck der Dinge und gelangt so zum Begriffe der Causalität. „Ein Ochse", sagt Kant, „hat eine (dunkle) Vorstellung von seinem Stalle und somit auch von der Thüre des Stalles; aber er kommt nicht zu dem Schlusse: die Thüre gehört zu diesem Stalle"[1]; kein Thier denkt und überlegt, weil Denken und Überlegung die Fähigkeit des bewussten Urtheilens und Schließens, des Verbindens und Trennens der Vorstellungen nach Maßgabe ihres Inhaltes voraussetzen und in diesen Functionen bestehen. „Im allgemeinen läst sich sagen", bemerkt diesfalls Volkmann:[2] „wo viel Instinct, da wenig Denken, schon weil die Unruhe des Triebes dem Denken Abbruch thut." Selbst Schopenhauer gesteht:[3] „Der Mensch ist nicht, wie das Thier, bloß der anschauenden Auffassung der Außenwelt fähig, sondern vermag aus dieser Allgemein-Begriffe zu abstrahieren, welche er, um sie in seinem sinnlichen Bewusstsein fixieren und festhalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahllose Combinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe, aus denen sie bestehen, auf die anschaulich erkannte Welt sich beziehen, jedoch eigentlich das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die großen Vorzüge des Menschengeschlechtes vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmäßiges gemeinsames Handeln vieler, Staat, Wissenschaft, Künste u. s. f. Alles dies beruht auf der einzigen Fähigkeit, nichtanschauliche, abstracte, allgemeine Vorstellungen zu

[1]) „Das Thier isst und trinkt, der Mensch frägt", bemerkt Jean Paul, und bezeichnet damit in der That kurz und richtig den charakteristischen Unterschied zwischen Mensch und Thier.

[2]) A. a. O. II. Bd. S. 430.

[3]) Die beiden Grundprobleme, S. 35.

haben, die man ‚Begriffe' nennt, weil jeder derselben vieles Einzelne unter sich ‚begreift'. Dieser Fähigkeit entbehren die Thiere, selbst die allerklügsten: sie haben daher keine anderen als anschauliche Vorstellungen und erkennen deshalb nur das gerade Gegenwärtige, leben allein in der Gegenwart". Psychologisch nicht eben consequent legt aber derselbe Philosoph dem Thiere trotzdem Selbstbewusstsein bei und begründet diese seine Behauptung in nachstehender eigenthümlicher Weise: „Gegen solche abgeschmackte Behauptung, als hätten die Thiere kein Bewusstsein ihrer selbst und kein Ich, darf man nur auf den jedem Thiere, selbst dem kleinsten und letzten, innewohnenden grenzenlosen Egoismus hindeuten, der hinlänglich bezeugt, wie sehr die Thiere sich ihres Ichs bewusst sind".[1]) Also die rücksichtslose, unbeherrschte und ungezügelte Gier, mit der das Thier seine sinnlichen Triebe zu befriedigen sucht und die Schopenhauer „Egoismus" nennt, soll äquipollent sein dem Ich-Bewusstsein, dem „Wissen von sich selbst" des Menschen! Gleich willkürlich und inconsequent verfährt der Schüler Schopenhauers, Hartmann, wenn er zwar dem Thiere einen Instinct zuschreibt, denselben aber als „bewusstes Wollen des Mittels zu einem unbewusst gewollten Zwecke" bezeichnet.[2]) Denn thatsächlich kann beim thierischen Instincte, wie wir gesehen, von einem eigentlichen „Bewusstsein" nicht gesprochen werden, und ebensowenig von einem „Wollen", wie aus dem Folgenden erhellen wird. Wäre aber der thierische Instinct wirklich „ein bewusstes Wollen des Mittels", dann könnte das Thier nicht den Zweck „unbewusst wollen", da das Mittel um seines Zweckes willen begehrt wird und es ohne bewusstes Wollen des Zweckes auch kein bewusstes Wollen des Mittels gibt, während ein „unbewusst gewollter" Zweck geradezu eine contradictio in adjecto in sich schließt. Kein Thier erkennt ferner, weil das Erkennen in der denkenden Ableitung giltiger Begriffe aus wahren Urtheilen besteht; kein Thier vermag durch umfassendere Induction und Abstraction zu allgemeineren Sätzen zu gelangen, welche die Obersätze zu deductiven Schlüssen abgeben, und sich so von der naiven, mechanischen Objectivierung des jedesmaligen subjectiven Processes zur Erkenntnis allgemein und nothwendig geltender Gesetze, zu objectiv giltiger Einsicht

[1]) a. a. O. S. 244.

[2]) Philos. des Unbewussten, S. 54. 62. 102.

Ameisen desselben Haufens nehmen einander nach monatelanger Trennung gastlich auf; die Bienen tödten die königlichen Larven, wenn die Witterung zum Schwärmen anhaltend ungünstig ist. Die Feinheit und Schärfe der thierischen Körperempfindungen erklärt auch das scheinbare Vorherahnen der Zukunft seitens gewisser Thiere; so die Vorandeutung des Witterungswechsels, kommender Erdbeben, eines nahe eintretenden Todesfalles ꝛc. Eine Biberkolonie ahnte eine plötzlich eintretende Kälte schon zwölf Stunden vorher und traf demgemäß ihre Vorkehrungen.[1]) Auf dem Zusammenwirken von Körperempfindungen und Geruchempfindungen beruhen ohne Zweifel auch die merkwürdigen Sympathieen der Thiere untereinander: bald innerhalb derselben Classe oder Familie, wie bei Mäusen, Ratten, Ameisen, bald innerhalb ganz verschiedener, wie bei dem Hai und dem Lootsenfisch.

Die Instinctbewegungen der dritten Gruppe endlich charakterisieren sich dadurch, dass eine Wahrnehmung oder Empfindung den schon vorhandenen Trieb bloß weckt und auf sich lenkt, was besonders bei Instinctthätigkeiten der Fall ist, die von Gesichts- und Gehörempfindungen ausgehen und bei denen der Schein entsteht, als geschähe die Entscheidung des Thieres auf Grund einer reflectierenden Vergleichung und Prüfung der äußeren Objecte. So verwendet die Papierwespe zum Baue ihres Nestes eine aus Holzspänen und Wasser bereitete papierähnliche Masse; findet sie aber Papier vor, so benutzt sie es sogleich. Dass aber hier wie in allen anderen Fällen die thierische Instinctthätigkeit nicht das Resultat bewusster Überlegung, berechnenden Denkens, eigentlicher Intelligenz ist, dass diese Thätigkeit zwar in den meisten oder doch in vielen Fällen **objectiv und thatsächlich** eine zweckmäßige, ohne dass sich das Thier dieser Zweckmäßigkeit **bewusst** ist, geht aus der Erfahrungsthatsache hervor, dass das Thier den durch den Instinct seiner Thätigkeit zugewiesenen Zweck auch in dem Falle zu erreichen sucht, wenn der Grund dieser Thätigkeitsweise und damit der Zweck derselben durch fremdes Zuthun beseitigt worden, weshalb denn auch Täuschungen auf dem Gebiete der thierischen Instinctthätigkeit nichts Seltenes sind. Die Weinbergschnecke verschließt ihr Gehäuse zum Winterschlafe auch

[1]) C. G. Carus, Vergleichende Psychol. Wien, 1866 S. 239.

Begehrens im empirischen Sinne dieses Begriffes fähig, da dieses in dem Bewusstwerden des Strebens nach oder wider einen Gegenstand, der immer eine Vorstellung ist, besteht; umsoweniger eines eigentlichen Wollens, da dieses ein Begehren wäre, das sich mit dem Urtheile über die Erreichbarkeit des Begehrten verknüpft; daher auch nicht einer eigentlichen Handlung, weil diese einen Wollensact als Impuls und Urheber voraussetzt, wenngleich, wie oben bemerkt, zugegeben werden muss, dass der Instinct den Einfluss der Erfahrung und infolge dessen eine gewisse Wahl der Mittel nicht absolut ausschließt; gerade die Determinierung des Instinctes durch sein Object kann vielmehr die Beobachtung für alle Vorgänge in dessen Umgebung, was Raum und Zeit betrifft, verschärfen, und wo die Unmöglichkeit hinzutritt, dem Objecte, auf welches die Instinctbewegung gerichtet ist, unmittelbar beizukommen, ein gewisses Abwägen seiner Beziehungen zu anderen Objecten einleiten. Kein Thier besitzt endlich Freiheit des Willens und damit Zurechnungsfähigkeit, da ihm die psychologischen Bedingungen und Voraussetzungen derselben, wie wir sie in einem früheren Abschnitte kennen gelernt, abgehen, was sich aus dem eben Erörterten und aus dem Charakter der instinctiven Thätigkeit von selbst und mit Evidenz ergibt. Das Thier folgt vielmehr mit einer gewissen mechanischen Naturnothwendigkeit den inneren Trieben wie äußeren Eindrücken, da es diesen eine eigene, selbständige innere Welt nicht entgegenzusetzen vermag und gleicht darin dem Kinde, dem noch jener Reichthum und jene hinlänglich starke Masse regsamer appercipierender Vorstellungen abgeht, die jeder neuen innern oder äußern Wahrnehmung als ein zugleich empfangendes und reagierendes Subject entgegentritt.[1])

entfernten Analogie zu den diesfälligen Fähigkeiten des Menschen gefasst werden, da auch hier das Thier zu klarem Bewusstsein und denkender Einsicht sich nicht zu erheben vermag. Das Pferd zieht den Wagen, der Stier den Pflug, der Hund bewacht das Haus, aber sie kennen nicht den Zweck dieser ihrer Bestimmung und Thätigkeit. So lässt der das Haus bewachende Hund ruhig einen Diebstahl geschehen, wenn der Dieb zu den Hausgenossen gehört oder sonst dem Hunde bekannt ist.

[1]) Einzelne Naturforscher, denen die Annahme eines thierischen „Instinctes" wegen der (ja unleugbaren) Dunkelheit dieses Begriffes als „asylum ignorantiae" erscheint, als „ein Trägheitskissen, das uns das so schwere Studium der Thierseele unnöthig machen soll" (Weinland), als „eines jener Worte, hinter denen die Menschen ihre Unwissenheit vor sich selbst verbergen" (Lewes, Vgl. Büchner,

IX. Anhang. Das Problem der Willensfreiheit nach seiner philosophisch-geschichtlichen Auffassung und Entwicklung.

In der vorchristlichen Ära finden wir nirgends eine genügende Erkenntnis und Würdigung der Willensfreiheit. — Ursachen dieser Erscheinung. — Das Problem der Freiheit bei den Chinesen, Hindus, Persern ꝛc. — Bei den Griechen: in der vorsocratischen und in der socratisch-attischen Periode; bei Plato, Aristoteles, bei den Stoikern, bei Epikur und den Späteren. — Erst in der christlichen Ära findet das Freiheitsproblem vollkommenes Verständnis und richtige Würdigung. — Die Frage der Willensfreiheit in der patristischen Periode. — In der scholastischen Periode. — In der arabischen Religionsphilosophie des Mittelalters. — Unter den jüdisch-mittelalterlichen Philosophen. — Bei den späteren Nominalisten und Realisten. — Bei den Vertretern der Mystik. — In der Philosophie der neueren Zeit: bei den Vertretern des Empirismus (Baco, Hobbes), des Dogmatismus (Cartesius, Malebranche, Spinoza). — Bei Locke, Hume, Priestley u. a. — Bei dem Sensualismus und Materialismus in Frankreich. — In Deutschland: bei Leibniz, Wolff u. a. — Bei Kant. — In der nachkantschen Philosophie: bei Fichte, Jakobi, Schelling, Hegel. — Bei Schopenhauer. — Bei Herbart, Beneke u. a. — Bei den Junghegelianern: Feuerbach, Bauer, Strauß u. a. — Bei Hartmann. — Bei Lotze. — Bei den Vertretern der modernen Naturwissenschaft. — Im s. g. Positivismus.

Mit dem Vorstehenden glauben wir das Wesentlichste dessen, was zum Beweise der menschlichen Willensfreiheit gefordert werden

a. a. O. S. 257), berufen sich zwecks Erweisung einer eigentlichen thierischen Intelligenz, klaren Bewusstseins und vernünftiger Thätigkeit noch immer insbesondere auf die angebliche Thatsache des Selbstmordes, den man am Scorpion beobachtet haben will, sobald er sich vom sichern Tode, namentlich dem Flammentode, bedroht sieht. Von besonnenen vorurtheilslosen Männern der Wissenschaft ist dieses alte Märchen längst als solches erkannt und bezeichnet worden. Trotzdem „erachtete der englische Naturforscher Romens es auch jetzt noch für angezeigt, durch Experimente der grausamsten Art sich die Überzeugung von der Grundlosigkeit der erwähnten Fabel zu verschaffen. Er umgab das Thier nicht nur mit glühenden Kohlen, er setzte es auch in brennenden Spiritus, tauchte es in Schwefelsäure, legte es unter ein Brennglas und ließ Phosphor auf seinem Rücken verbrennen; das Thier kehrte niemals den Stachel gegen seinen eigenen Leib. Nunmehr verspricht Romens jedem tausend Pfund Sterling, dem es gelingt, den Scorpion zum Selbstmorde zu bringen". (Heimat, 26. Heft, 1883, S. 832.)

kann, dargelegt zu haben. Obgleich damit der meritorische Theil unserer Aufgabe der Lösung zugeführt erscheint, möge noch die Frage ihre kurze Beantwortung finden, welche Auffassung das Freiheitsproblem von Seite der Hauptvertreter der Philosophie gefunden und in welcher Weise sich demnach dieses Problem im Laufe der Geschichte entwickelte und modificierte.

In der vorchristlichen Ära suchen wir vergeblich irgendwo eine genügende Erkenntnis der menschlichen Willensfreiheit auf wissenschaftlicher Grundlage und eine entsprechende Würdigung deren Bedeutung und Wichtigkeit, wenngleich diese Willensfreiheit dadurch thatsächlich anerkannt und praktisch vorausgesetzt erscheint, dass wir auch bei den cultivierten Völkern der vorchristlichen Zeit ausnahmslos eine staatliche Gesetzgebung mit der sich daran knüpfenden Strafandrohung und Strafverhängung finden, was nur verständlich ist, wenn der Mensch selbst die bestimmende Causalität seines Wollens und Handelns, seines Thuns und Lassens, d. h. wenn er als frei anerkannt wird. Es fehlte eben die richtige Erkenntnis und Wertschätzung der vernünftig-sittlichen Natur des Menschen und des damit zusammenhängenden Begriffes der Persönlichkeit, was auch eine falsche und einseitige Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu seinem Mitmenschen und zur socialen Gemeinschaft, zum Staate, zur Folge hatte: die Eigenberechtigung, der Wert des Lebens und der Freiheit, kurz der Selbstzweck des Einzelnen wurde mehr oder weniger verkannt, das Individuum gieng im Staatsganzen auf und war nur zur Realisierung des Staatszweckes vorhanden. Viel trugen zu diesem Miskennen der menschlichen Freiheit, abgesehen von dem primitiven Culturzustande, in dem das Interesse des Lebens in der Sorge um dessen Erhaltung aufgieng, die heidnisch-religiösen Lehren und Anschauungen bei — insbesondere der Mangel des Schöpfungsbegriffes, des Bewusstseins der Gemeinsamkeit und Einheitlichkeit der Abstammung und des Zieles, demnach der Solidarität des Menschengeschlechtes, sowie die Unzulänglichkeit des Gottesbegriffes, der nirgends zur wahren Einheit und reinen, vollen Persönlichkeit fortgebildet erscheint. So sah der Mensch des Alterthums in den Thaten und Geschehnissen des individuellen Lebens das Walten des starren Fatums, des blinden Schicksales, des Ohngefährs, oder auch den ihm feindlichen Einfluss der Götter oder Dämonen.

Gehen wir nun nach diesen kurzen Vorbemerkungen auf die wichtigsten Detailbelege ein. Weder der materialistische Pantheismus der Chinesen noch der idealistische der Hindus war der Erkenntnis und Würdigung der menschlichen Willensfreiheit günstig, ja beide Religionsformen erscheinen mit letzterer, wie wir in den früheren Abhandlungen und Untersuchungen gesehen, geradezu unverträglich und als eine Negation derselben, was allerdings nicht hinderte, dass Laotsee bei den Chinesen als Ziel alles menschlichen Strebens die Herrschaft der geistigen Natur und die Freiheit von Leidenschaften hinstellte; dagegen lehrt der nihilistische Buddhismus der Inder als höchstes Ziel des Menschen ausdrücklich die Vernichtung des individuellen Bewusstseins und das Aufgehen in die „Nirwana", d. i. Erlöschen; ebenso fasst die Vedantaphilosophie der Inder die menschliche Seele ausdrücklich als Brahma gleichwesentlich, als Emanation und Theil desselben, unter welcher Voraussetzung von einer Selbstthätigkeit und freien Selbstbestimmung derselben offenbar nicht die Rede sein kann. Brahma ist das allein thätige Princip der Menschenseele. „Nur Brahma wirkt in mir, ich selbst bin ohne Willen und That." Eigenthümlicherweise aber erscheint Brahma nicht als Urheber des vom Menschen vollbrachten Bösen, was mit der indischen Seelenwanderungstheorie zusammenhängt. Jede nachfolgende Lebenszeit der Seele ist nämlich durch die sittliche Beschaffenheit der zunächst vorausgehenden prädeterminiert, jede Seele bringt eine bestimmte sittliche Prädisposition schon mit in das irdische Dasein, weshalb Brahma in jedem Menschen nur in der Weise wirksam sein kann, wie die thatsächlich vorhandene Prädisposition der Seele es fordert. — Die zu den reinsten und geistigsten aller heidnischen Religionen zählende Zendlehre der Perser scheint sich zur Höhe der Forderung der sittlichen Freiheit emporschwingen zu wollen, insofern sie als Aufgabe des Menschen bezeichnet, dem guten Ormuzd zu dienen und den bösen Ahriman und seine Werke zu bekämpfen. Aber diesem Kampfe fehlt die eigentlich ethische Grundlage; dieser Kampf ist ein rein äußerer, er besteht lediglich in der Tödtung der von Ahriman ausgehenden Thiere, in der Urbarmachung und Bewirtschaftung des Bodens, in der Unterstützung anderer ꝛc., während eine innere Erneuerung und sittliche Selbstvervollkommnung durch die Bekämpfung der Sinnlichkeit und den rechten Gebrauch der Wahlfreiheit weder

verlangt noch angebahnt wird. Vergebens suchen wir auch in den naturalistisch-dualistischen Religionslehren der Ägypter, Babylonier, Phönizier und der übrigen Völker des Orients eine Erkenntnis des Wesens und eine Würdigung der Bedeutung der menschlichen Willensfreiheit.[1])

Nicht anders verhält es sich bezüglich der Anfänge des speculativen Denkens im Mutterlande der antiken Philosophie — bei den Griechen. Der hylozoistisch-materialistische Grundcharakter der jonischen Schule, welche in den stofflichen Kräften der Natur die Ursache des Werdens und Vergehens alles Seins sucht, lässt eine Ahnung der Möglichkeit und Pflichtmäßigkeit menschlicher Selbstbestimmung gar nicht aufkommen;[2]) dem Weisen ziemt bloß willige Unterwerfung unter das eherne, alles bestimmende Gesetz des endlosen Kreislaufes, wie insbesondere die heraklitische Schule lehrte. — Ebensowenig konnte in dem pythagoreischen Systeme, welches

---

[1]) Nur das Volk der Hebräer macht diesfalls eine Ausnahme. Ihre religiöse Urkunde, die heilige Schrift, bezeugt ausdrücklich die Freiheit des Willens. „Der Sünde Begier soll unter dir sein und du sollst über sie herrschen". (I. Mos. 4, 7.) „Der Mensch hat vor sich Leben oder Tod: was er will, wird ihm gegeben werden". (Eccli. 15, 14.) „Glückselig, . . . wer da sündigen konnte und nicht sündigte". (Jes. Sir. 31, 8. 10.) Das sittlich Böse ist ein Product des Missbrauchs der individuellen Freiheit. Es gibt zwar einzelne und besondere Sünden, die sich von Geschlecht zu Geschlecht, oder von den Vätern auf die Söhne vererben; doch erklärt das Gesetz zugleich, dass jeder nur für seine eigenen Sünden gestraft wird. (V. Mos. 6, 5.) Mit der Willensfreiheit erscheint auch das Gewissen in seinem Wesen und seiner Bedeutung anerkannt. „Bei allen deinen Werken folge treulich deinem Gewissen, denn das heißt in Gottes Geboten wandeln". (Eccli. 32, 27.)

[2]) Von den älteren Joniern hält Anaximander die menschliche Seele für etwas Luftartiges, desgleichen Anaximenes. (Ap. Stob. Eclog. phys. p. 269). Nach Heraklit ist die Seele feuriger Natur. Unter den jüngeren Vertretern der jonischen Schule lässt Empedokles von Agrigent die Seele aus einer Mischung der vier Elemente hervorgehen, wozu noch Liebe und Hass als bewegende Kräfte kommen; nach der Behauptung der Atomisten Leukippus und Demokrit herrscht nur der blinde, planlose, unberechenbare Zufall; die Seele besteht aus feinen, glatten, runden Atomen, welche zugleich die Feueratome sind. Anaxagoras von Clazomenä hält die menschliche Seele für eine Immanenz des göttlichen Geistes (Nus), was er übrigens auch bezüglich der Thier- und Pflanzenseelen behauptete; nur sei die Menschenseele vollkommener und „größer" als jene.

selbst die Tugend auf Zahlen zurückführt und in dem begrenzenden, bildenden, formgebenden Principe das Gute, in dem Unbegrenzten, Chaotischen, noch Formlosen das Böse erblickt, von einer Anerkennung der menschlichen Wahlfreiheit die Rede sein, zumal die Menschenseele nur ein Abbild des Universums sei und hier wie dort dasselbe Gesetz herrsche. — Der crasse, abstracte und excessive Monismus der Eleaten schließt die Anerkennung der geistig-sittlichen Freiheit und Selbständigkeit des Menschen gleichfalls aus. — Die Sophistik wendet sich allerdings von der kosmologischen Speculation zur Betrachtung des erkennenden, denkenden und wollenden Subjectes; aber die sophistische Reflexion fasst das Subject nur in seiner individuellen Unmittelbarkeit auf, sieht in der sinnlichen Wahrnehmung und persönlichen Meinung und Willkür die einzige Quelle des Erkennens und den ausschließlichen Maßstab der Wahrheit und artet so consequent in einen einseitigen Subjectivismus und Skepticismus aus, welcher die Möglichkeit der Erkenntnis einer objectiven Wahrheit überhaupt leugnet.

In der socratisch-attischen Periode der griechischen Philosophie zeigt sich wohl insofern eine Reaction gegen die bisherige Entwicklung und zugleich ein Fortschritt zu höheren Zielen, als das Denken auf sich selbst zurückgieng und die Selbsterkenntnis in theoretischer und sittlicher Beziehung als praktisch noch wertvoller proclamierte denn die Kenntnis der Natur und Außenwelt. Aber zur richtigen Erkenntnis und vollen Würdigung des Freiheitsproblems konnte die Philosophie infolge ihrer irrigen psychologisch-ethischen Grundlehren auch jetzt nicht gelangen. Socrates sieht in dem Wissen das höchste Gut des Menschen und das Wesen der menschlichen Glückseligkeit; mit dem theoretischen Erkennen sei die sittliche Güte von selbst und nothwendig gegeben; Tugend und Wissenschaft ist Eins; niemand könne wissentlich fehlen oder Unrecht thun; denn wer das Gute erkennt, wird und muss es auch thun. Der Schlechte sei nur wider Willen schlecht; und wenn jemand wissentlich lügen oder sonst Unrecht thun sollte, so sei er besser als der, welcher ohne sein Wissen lügt oder Unrecht thut.[1]) So ist das Wollen durch das Erkennen nothwendig und unabweisbar determiniert und mit ihm

[1]) Xenoph. mem. III. 9, 4; IV. 2, 10. Plat. Gorg. p. 460; Apol. 25; Prot. p. 345.

geradezu identisch; die Freiheit als Wahlfreiheit oder Willkür wird geleugnet, das Vorstellen als Motiv des Wollens verkannt, ein grundsätzlich böser Wille, eine Entscheidung für das sittlich Schlechte trotz der vorhandenen besseren sittlichen Einsicht ist darnach unmöglich und unerklärlich.

Von den „einseitigen" oder „unvollkommenen" Socratikern gründete die Schule der Cyniker (deren Stifter Antisthenes aus Athen gewesen) die Tugend auf die Selbstbeherrschung, die ihrerseits durch die richtige Einsicht bedingt sei; da nun diese richtige Einsicht, einmal erworben, nicht mehr verloren gehen könne, so behaupteten sie consequent die absolute Unveränderlichkeit des sittlichen Charakters, die Unzerstörbarkeit der Tugend, während bei den Cyrenaikern oder Hedonikern (gestiftet von Aristippus) Einsicht und Tugend einen Wert nur als Mittel zum Genusse und zur Erwerbung der Lust hat.

Socrates' größter Schüler Plato ist schon durch seine Psychologie gehindert, die Freiheit des Menschen anzuerkennen. Gott selbst ist es, der, in allen Seelen durch die von ihm emanierte geistige Kraft gegenwärtig, sich in ihnen, allerdings gradweise höchst verschieden, offenbart. Die Ungerechtigkeit sei nur eine Seelenkrankheit, wie die Krankheiten des Körpers,[1]) sie entsteht dadurch, dass gewisse an Erkenntnis und Kraft geringere Theile der Menschenseele den bessern und höhern Theil überwinden und fortziehen. Darum fehlt es dem Menschen, wenn er böse wird, nur an der Erkenntnis des Guten, worin er mit Socrates übereinstimmt. Nie will der Mensch wirklich das Böse, er irrt nur im Urtheile, und dass er irrt, ist ein psychisch abnormer Zustand, aber nicht das Product eines freien Willensactes. Indem der Mensch sich täuscht und dadurch fehlt, wird ihm eine unwiderstehliche Gewalt angethan, sei es durch Einwirkung äußerer Objecte, oder durch Gebrechen seiner Natur, seines physischen und ethischen Temperamentes. Jede Seele wählt nothwendig, was ihr nach ihrer Meinung am besten zu sein scheint.[2]) Kraft ihres göttlichen Princips ist die Seele tugendhaft, doch wird dieser göttliche Theil durch die Leidenschaften der beiden niederen Seelen und durch den Körper häufig unterjocht. Die geistige Gesundheit

[1]) De legg. p. 861.

[2]) De Republ. p. 618. 619.

und damit die Tugendhaftigkeit, wie nicht minder die geistige Krankheit und damit die Lasterhaftigkeit hängt von der Körperbeschaffenheit, der Erziehung, der Umgebung, sowie von dem Charakter, den die Seele aus dem frühern Dasein mitgebracht hat, ab und ist dadurch nothwendig bedingt.

Auch Aristoteles beraubt sich gleich Plato durch seine Seelenlehre und durch die Verkennung des Wesens der Persönlichkeit der Möglichkeit, zur Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit zu gelangen. Zwar behauptet er, der Mensch sei Urheber und Herr seiner Handlungen, es stehe bei ihm, gut oder schlecht zu sein,[1]) und er tritt der socratisch-platonischen Annahme, niemand sei freiwillig böse, entgegen; denn der Mensch sei Princip seines Handelns, und werde, wo er dies nicht ist, es nur durch selbstverschuldete, freiwillige Fahrlässigkeit;[2]) aber bei alldem ist Freiheit kein Prädicat unseres Wollens, da das Wollen stets und nothwendig auf das gerichtet ist, was wir uns als gut vorstellen; der Mensch sei nur insofern „frei", dass das Princip seiner Handlungen in ihm selbst gelegen sei.[3]) Andererseits schreibt Aristoteles ebenso der von der sinnlichen Begierde, wie der von dem göttlichen Nus ausgehenden Bewegung einen die menschlichen Entschlüsse und Handlungen determinierenden Einfluss zu und hebt eben dadurch die wahre Willensfreiheit auf; von zwei Seiten her, von den Dingen, die den leidenden Verstand bestimmen, und von dem göttlichen Nus komme die Nothwendigkeit.

Unter den griechischen Schulen hat sich keine so ernst und eingehend mit dem großen Probleme der Freiheit beschäftigt, als die Schule der Stoiker; und in der That kamen sie hierin weiter, als Plato und Aristoteles, wiewohl auch sie infolge ihrer materialistischen Weltansicht bis zur Erfassung des wahren Wesens der Freiheit nicht vordringen konnten. Auf Grund ihrer Physik behaupteten die Stoiker, alles sei dem Fatum, dem Gesetze absoluter Nothwendigkeit unterworfen; von Ewigkeit sei alles bestimmt durch eine unendliche Kette vorhergegangener Ursachen; denn ohne Ursache geschieht nichts und jede ist wieder Wirkung einer früheren.[4]) So ist der Wille des

[1]) Eth. Eudem. II. 618; Eth. Nicom. III. 7.

[2]) Eth. Nicom. III. 5.

[3]) ibid. III. 4.

[4]) Cic. de divin. I. 35; Plut. de plac. phil. I. 27; Alex. Aphrod. de fato 103.

Menschen nur Spontaneität; er will, aber es ist unvermeidlich, dass er so will; er bestimmt sich selbst, aber stets infolge vorausgegangener Ursachen. Andererseits drängte die Stoiker ihre ethisch-praktische Richtung zur Annahme, dass es doch Dinge gebe, deren Entscheidung in unserer Gewalt steht. Epiktet rechnet hiezu die Thätigkeiten des Urtheilens, des Begehrens und Vermeidens. „Es gibt keinen Räuber des Willens", sagt er.[1]) So bestand hier ein ungelöster Widerspruch; suchte man ihn zu lösen, so fiel das Resultat allerdings zu Ungunsten der menschlichen Willensfreiheit aus. Chrysippus machte einen solchen Versuch, die vorhandene Antinomie zu beseitigen;[2]) er meint, die Mitwirkung des Menschen sei im großen Welthaushalte schon von vornherein mitbestimmt, doch so, dass der Mensch an der Erfüllung der Vorherbestimmung einen thätigen Antheil habe. Der innere Gesammtcharakter des Menschen, meint er, nach welchem der Mensch stets handelt und handeln muss, sei dem Einzelnen durch das Fatum zugefallen und so prädeterminiert; aber zu den einzelnen Handlungen bestimme sich der Mensch doch immer selbst und handle in diesem Sinne frei. In Consequenz des ganzen stoischen Systems kann aber auch das einzelne Handeln des Menschen nur ein vorherbestimmtes und daher unfreies sein. „Der Nothwendigkeit richtig nachgeben", sagt daher Epiktet, ist Weisheit.[3]) Also: das innere aber stets wirkungslos bleibende Widerstreben steht beim Menschen; aber seine Thaten, da sie immer irgendwie mit der Verkettung der Dinge zusammenhängen, sind ausnahmslos dem Gesetze vorherbestimmter Nothwendigkeit unterworfen.

Trotz seiner mechanisch-atomistischen Weltanschauung nimmt Epikur die menschliche Willensfreiheit und Selbstbestimmung an, und seine Ethik hat diese Voraussetzung zur Grundlage; denn da es kein unabwendbares Fatum gibt, so sind wir in unserem Handeln keiner fremden Gewalt unterworfen, d. h. wir sind frei. Ohne diese Freiheit wäre kein Lob und kein Tadel möglich; da aber Epikur für die Realität des Immateriellen und Idealen kein Verständnis hat und im Universum ausschließlich materielle Ursachen wirken lässt, so musste er auch die menschliche Freiheit an irgend eine physische

[1]) Plut. de comm. Stoic. not. c. 33.

[2]) In seinem Buche *Περὶ εἱμαρμένης*. Cic. de fato, c. XIII.

[3]) Enchir. c. LIII.

Ursache als Träger und Ausgangspunkt anknüpfen. Diese fand er in der zufälligen unmerklichen Abweichung der Bewegung fallender Atome. Damit sei in die Natur eine Selbstbewegung eingeführt, die man als eine freie betrachten könne, und damit sei auch die Möglichkeit gegeben, dass der menschliche Wille dem Andrange oder äußeren Anstoße der Materie widerstehe und ihn überwinde.[1]) Epikur übersieht hier allerdings den Widerspruch, in den er sich dadurch setzt, dass er die menschliche Freiheit auf eine Bewegung bewusstloser Atome, die ihrerseits ohne alle Freiheit erfolgt, zurückführt.

Ebensowenig vermochten sich die späteren Schulen, die im Grunde keine neuen Theorieen aufstellten, sondern theils auf die älteren zurückgriffen, theils eklektisch verfuhren, zur Erkenntnis und Würdigung der menschlichen Willensfreiheit zu erschwingen. Bei den späteren Stoikern reduciert sich die Vernunft auf die Fähigkeit, von unseren Wahrnehmungen Gebrauch zu machen, d. h. sie wird mit dem Willen identisch, und diesem Willen wird jeder Stützpunkt außerhalb seiner entzogen und er nur angewiesen, alles ausschließlich in sich selber zu suchen und zu finden.[2]) Der Epikuräer Lucretius verherrlicht zwar die Natur als freie, schöpferische, über alles waltende Kraft, spricht aber dem Menschen gleichwohl die Freiheit ab; denn der Wille des Menschen sei abhängig von den Vorstellungen der Seele, diese aber werden bestimmt durch die von außen empfangenen sinnlichen Eindrücke.[3]) Cicero, in der Ethik vorzugsweise Stoiker, hält an der Freiheit des menschlichen Willens fest. Er will lieber annehmen, dass nicht jeder Satz entweder wahr oder falsch sei, als zugeben, dass alles durch das Fatum geschieht. Wendet man dagegen ein, dass die Freiheit des Willens gegen den Grundsatz verstoße, dass nichts ohne Ursache geschehen könne, so sei darauf zu erwidern, dass die Freiheit des Willens nur jede äußere vorhergehende Ursache unseres Handelns ausschließe, nicht aber jede Ursache, da ja der Wille selbst Ursache der Handlungen sei.

Damit stehen wir am Beginne der christlichen Ära. Erst in dieser konnte das Problem der Willensfreiheit ein vollkommenes und klares Verständnis, eine richtige und eingehendere Würdigung finden,

[1]) Lucret. II. 251.

[2]) Epict. Dissert. II. 11, 16; III. 3.

[3]) Lucret. IV. 887 sq.

da im Christenthume das Bewusstsein der freien Persönlichkeit, der Außer- und Überweltlichkeit Gottes und der Schöpfung der Welt und des Menschen (des letzteren mit göttlicher Ebenbildlichkeit) durch einen Act des freien göttlichen Wollens entschieden hervortrat, da diese Religion mit der einheitlichen Abstammung und dem einheitlichen Ziele den wesentlich und innerlich gleichen Wert aller Menschen betonte und die ausnahmslose Verpflichtung des Menschen zur steten sittlichen Selbstvervollkommnung proclamierte, welche Verpflichtung eben nur unter Anerkennung der Freiheit verständlich wird, da ferner das Christenthum den Ursprung des Bösen in einen Abfall von Gott, in den Missbrauch der Freiheit versetzte und mit der Abschaffung der Sclaverei dem Verständnisse und der Wertschätzung der individuellen Freiheit und Persönlichkeit des Menschen auch praktisch und äußerlich den Weg bahnte. Während noch in den dualistischen gnostisch-manichäischen Lehrsystemen infolge ihres Anschlusses an den Hellenismus, Philonismus und Parsismus von einer freien Willensbestimmung nicht die Rede sein kann, da der Mensch überall unter dem Einflusse kosmischer Mächte steht und das Böse nicht in einem freien menschlichen Wollen, sondern in dem wesenhaft bösen Principe seinen Grund und Ursprung hat, betonen die Anhänger und Apologeten der positiven Kirchenlehre die menschliche Wahlfreiheit entschieden und mit Nachdruck. So erklärt Justin der Märtyrer ausdrücklich, Gott habe durch den Logos die Welt erschaffen und den Menschen mit freiem Willen ausgestattet, vermöge dessen er fähig ist, sich für das Gute oder Böse zu entscheiden. Das göttliche Vorherwissen knüpft sich nicht an ein Fatum und hebt die menschliche Willensfreiheit nicht auf; es besteht nur die hypothetische Nothwendigkeit, dass die Menschen, je nachdem sie das Gute oder Böse wählen, der ewigen Seligkeit oder Strafe theilhaftig werden.[1]) Irenäus sieht die Quelle des Bösen in dem Missbrauche der Freiheit, in der freien und verschuldeten Selbsthingabe des Menschen an die fleischlichen Begierden, was auch Tertullian lehrt. Der erste Mensch hat durch Missbrauch seiner Freiheit gesündigt, und da alle Seelen aus der Seele des ersten Menschen stammen, so hat sich dessen Sünde auch auf alle seine Nachkommen vererbt und hinüberverpflanzt; doch

[1]) Apol. I. c. 52; Dial. c. Tryph. c. 31; c. 80.

ist auch ein Rest des Guten geblieben; denn was von Gott ist, kann verdunkelt, aber nicht gänzlich verlöscht werden.[1]) Clemens von Alexandrien unterscheidet mit den Stoikern in der menschlichen Seele zwei Theile: den höheren, welcher Erkenntnis und Willenskraft umfasst, und den niederen, der die sinnlichen Kräfte in sich schließt; die Sinnlichkeit kann und soll von dem Willen, von dem sie abhängig ist, beherrscht und unter die Botmäßigkeit der Vernunft gebracht werden.[2]) Origenes hält die Willensfreiheit des Menschen für eine unleugbare Wahrheit; schon die Stimme des innern Bewusstseins, sagt er, spricht entschieden dafür; ohne Freiheit wäre die Tugend nicht möglich. Ein Wesen, das zwischen verschiedenen Handlungen unterscheidet, die einen billigen, die anderen missbilligen kann, muss auch im Stande sein, zwischen denselben zu wählen. In der Freiheit wurzelt das Böse wie das Gute, zu welch letzterem wir aber der Gnade Gottes bedürfen, so dass jede unserer guten Thaten eine Mischung eigenen Wählens und göttlicher Beihilfe ist.[3]) Das Böse ist die freie Abwendung von der Fülle des wahren Seins zur Nichtigkeit und Leere, also eine Privation;[4]) die Ursache des Bösen ist nicht Gott und auch nicht die Materie, sondern die freie That jener Abwendung von Gott, die dieser nicht angeordnet, sondern nur nicht gewehrt hat.[5]) Origenes erklärt geradezu: in der vollen Anerkennung der Freiheit liege der sittliche Charakter des Christenthums im Gegensatze zum Heidenthum.

Ähnlich urtheilen die Vertreter der patristischen Philosophie der nachnicänischen Zeit, Athanasius und Gregor von Nazianz, welche zugleich als Bestimmung der menschlichen Freiheit die Erkenntnis und Liebe Gottes bezeichnen. Gregor von Nyssa beruft sich zum Erweise der Freiheit auf die Vernunft, indem die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, wie sie von der Vernunft gemacht wird, zwecklos wäre, wenn der Wille nicht auch zwischen Gut und Böse wählen könnte. Zudem gäbe es ohne Freiheit keine Tugend, keine Zurechnung, kein Verdienst und keine Schuld. In der Freiheit

---

[1]) De an. c. 16.
[2]) Strom. I. 17.
[3]) De princ. III.; in Ps. p. 672; in Matth. XII. 561.
[4]) De princ. I. 109.
[5]) C. Cels. VII. 742.

liegt auch der Ursprung des Bösen, welches nur eine Beraubung des Guten ist, die Abweichung des Willens von dem Positiven, Seinsollenden. Ohne Freiheit würde der Mensch das Thier nicht wesentlich überragen und ohne die Freiheit bei Aneignung des Heiles könnte auch nicht die Überzeugung von der göttlichen Gerechtigkeit bei der Beseligung des einen und der Verwerfung des andern bestehen.[1]) Nemesius vertheidigt die Freiheit des Menschen gegenüber dem Fatalismus. Er hebt ferner den Unterschied zwischen dem Verhalten des Thieres und des Menschen hervor; jede Thierspecies ist an bestimmte Triebe gebunden, die Handlungen des Menschen dagegen sind unendlich mannigfach. In der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen stehend hat der Mensch infolge seiner Vernunft das Vermögen, sich zu entscheiden, wohin er sich wenden will; und das ist seine Freiheit.

Eine hervorragende Stellung in der Frage bezüglich der menschlichen Willensfreiheit nimmt Augustinus ein, äußerlich hiezu veranlasst durch sein Auftreten gegen die beiden extremen Richtungen des Pelagianismus und Manichäismus, von denen jener den natürlichen sittlichen Kräften und insbesondere dem Willen des Menschen eine solche Tüchtigkeit, Integrität und Vollkommenheit zuschrieb, dass die Nothwendigkeit einer übernatürlichen göttlichen Gnade negiert wurde, während dieser die Realität der menschlichen Freiheit grundsätzlich leugnete. Augustinus unterscheidet zwischen der Freiheit als Wahlvermögen überhaupt und der Freiheit als Unabhängigkeit vom Bösen und Tüchtigkeit zum übernatürlich Guten. Die Freiheit als Wahlvermögen liegt schon im Wesen des Willens, da ein Wille ohne Freiheit nicht denkbar ist; denn der Wille besteht eben darin, dass er der physischen Nothwendigkeit nicht unterworfen ist, vielmehr zu seinem Thun und Lassen sich selbst bestimmen, d. h. zwischen Verschiedenem wählen kann.[2]) Auch das Selbstbewusstsein bezeugt die Willensfreiheit; denn nichts ist für uns so evident, als dass wir einen Willen haben, durch den wir thätig sind, und dass uns hiebei keine Nothwendigkeit beeinflusst oder zwingt.[3]) Nur unter Voraussetzung der Freiheit ist ein Unterschied zwischen Gut und

[1]) λόγ. κατηχ. c. 5.
[2]) De lib. arbit. III. c. 3.
[3]) l. c. c. 1.

Böse, Verdienst und Schuld, Belohnung und Bestrafung, Lob und Tadel denkbar und möglich; auch die Reue beweist die Willensfreiheit, da wir keine Handlung bereuen könnten, wenn deren Vollbringung oder Unterlassung nicht in unserer Gewalt gestanden.[1]) Dagegen gehört die Willensfreiheit als Unabhängigkeit vom Bösen (das posse non peccare), als Tüchtigkeit zum Guten nicht zum Wesen des Menschen und seines Willens, ist vielmehr bedingt durch die göttliche Gnade; während das Wahlvermögen (liberum arbitrium) unverlierbar ist, kann die Freiheit in dem angedeuteten höheren Sinne verloren gehen, wenngleich nur durch unsere eigene freie Schuld, was auch bei Adam wirklich der Fall war. Der höchste Grad dieser Freiheit vom Bösen und zum übernatürlich Guten, das non posse peccare, welcher den Seligen zukommt, kann dagegen nicht mehr verloren werden.[2]) Gewiss ist, dass wir handeln, wenn wir gut handeln; aber dass wir handeln, glauben und das Gute vollbringen, bewirkt Gott durch seine wirksame Gnade in und mit uns. Nichts Gutes thut der Mensch, welches nicht Gott so wirkt, dass es der Mensch wirkt. Gott selbst ist unsere Macht.[3])

Mit Augustinus hört die materielle Fortentwicklung der Philosophie im Abendlande vorläufig auf, und es beginnt nach den Stürmen der Völkerwanderung und nach der Zerstörung der vorgefundenen und dem Aufbaue neuer geschichtlich-politischer Verhältnisse eine neue Periode der Geistesentwicklung der occidentalischen Völker, die mittelalterlich-scholastische. In dem ersten consequent ausgebildeten philosophischen Systeme, das uns in dieser Zeit begegnet, in der Philosophie des Johannes Scotus Erigena vermag die Idee der menschlichen Freiheit nicht zur Geltung und Anerkennung zu gelangen, weil dieses System entschieden zum Neuplatonismus hinneigt und auf dessen emanatianistisch-pantheistischem Hintergrunde aufgebaut erscheint. „Gott", sagt Erigena, „ist die Wesenheit aller Dinge. Die Schöpfung ist Gottes eigenes Werden aus der Tiefe des Nichts seiner Überwesentlichkeit. Gott und die Creatur sind nicht zwei von

---

[1]) De act. c. Felic. Manich. II. c. 8.

[2]) De corr. et grat. 33.

[3]) Solil. II. 1; de gratia Chr. c. 26.

einander verschiedene Wesen, sondern ein und dasselbe".[1]) Anselmus von Canterbury, der eigentliche Begründer der Scholastik, lehrt die Willensfreiheit ausdrücklich, will diese aber nicht als die Fähigkeit der Wahl zwischen Gut und Böse, zu sündigen oder nicht zu sündigen, bezeichnet wissen, da man sonst Gott und den guten Engeln die Freiheit ganz absprechen müsste. Die Freiheit der Wahl zum Bösen gehöre überhaupt nicht in den Begriff der Freiheit.[2]). Man müsse im Menschen vielmehr einen doppelten Willen unterscheiden: das Wollen des Gerechten, und das Wollen des Zuträglichen. Nun kann die Freiheit nicht im Gebiete des Zuträglichen gesucht werden, weil wir das Zuträgliche mit Nothwendigkeit und unabweisbar wollen; vielmehr fällt die Freiheit in das Gebiet des Wollens des Gerechten. Der Mensch kann aber das Gerechte nur wollen unter der Voraussetzung, dass er gerecht ist; da er dies nun nicht aus eigener Kraft sein kann, so muss ihm die Fähigkeit hiezu von Gott gegeben werden; der Mensch vermag nur die Gerechtigkeit, nachdem er sie einmal empfangen, zu bewahren, und dies nicht um äußerer Vortheile willen, sondern um ihrer selbst willen. Somit definiert Anselmus den Begriff der menschlichen Freiheit als die Macht und Fähigkeit des Willens, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren.[3]) In diesem Sinne ist die Freiheit des Menschen unbesiegbar; keine vom Willen verschiedene Macht, auch nicht die Versuchung, kann sie rauben; nur durch einen spontanen Willensentschluss, durch eigene Selbstbestimmung kann der Wille die Gerechtigkeit verlassen. Auf den Einwand, dann hätte der Mensch durch den Sündenfall die Freiheit verlieren müssen, erwidert Anselmus, dies sei nicht der Fall; zwar habe der Mensch durch die Sünde die Gerechtigkeit verloren; aber er besitze noch immer die Macht, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren, falls er sie eben besäße, sowie auch der Mensch einen Gegenstand, der seinem Auge entrückt ist, zwar nicht wirklich sieht, während er doch immer die Fähigkeit besitzt, ihn zu sehen, wenn er vor seinen Augen stände. Nur insofern der Mensch aus eigener Kraft die verlorene Gerechtigkeit nicht wieder gewinnen kann, ist er Sclave der Sünde geworden. —

[1]) De divis. nat. I. 3; III. 22; III. 17.

[2]) De lib. arbitr. c. I.

[3]) ib. c. 3.

Allerdings besäße der Mensch nach dieser Anselmischen Auffassung die „Freiheit" nur mehr als bloße Potenz, während eine wirkliche Bethätigung derselben ihm unmöglich wäre. — Nach Petrus Abälard besteht die Willensfreiheit im allgemeinen nicht darin, dass man die Wahl habe, sich für dieses oder jenes zu bestimmen, sondern vielmehr darin, dass man nicht wider seinen Willen genöthigt ist, etwas zu thun. Somit ist Freiheit nur Freiheit vom Zwange.[1])

Die arabische Religionsphilosophie des Mittelalters, deren Tendenz dahin gieng, die Hauptlehren des Koran philosophisch zu begründen und zu rechtfertigen, konnte eben deshalb zu einer Anerkennung der menschlichen Freiheit nicht gelangen. Die Motekallemin fassten die Vorsehung als unbedingtes Verhängnis. Alles, was in der Welt geschieht, ist von Gott nicht nur erkannt, sondern auch vorherbestimmt, geschieht daher nothwendig. Es gibt weder Zufall noch Freiheit. Es steht nicht in der Gewalt des Menschen, das Gute oder Böse zu thun oder zu unterlassen, vielmehr wirkt Gott in ihm das eine wie das andere. Trotzdem kann Gott den Menschen dafür strafen, ohne ihm Unrecht zu thun; ja er kann sogar den Guten bestrafen und den Bösen belohnen, ohne dass der Mensch sich gegen die göttliche Vorsehung beklagen könnte; denn was Gott thut, ist recht, weil er es thut.[2]) Die Motazalen stimmen im Wesentlichen mit den Anschauungen der Motekallemin überein, wenn sie auch das Schroffe in der Auffassung der göttlichen Vorsehung seitens jener zu mildern suchten; sie leugnen, dass Gott mit blinder Willkür über den Dingen walte und dass er den Gutes Übenden strafen könne.

Unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters vertritt Ibn Gebirol (Avicebron) die neuplatonische Richtung und damit den Emanatianismus, mit dem eine Freiheit des Willens unverträglich ist, wenngleich er den Ursprung der Welt als solcher auf den göttlichen Willen zurückführt und somit als Product der schöpferischen Thätigkeit Gottes gelten lässt. Moses Maimonides schreibt dagegen, indem er an dem Geschaffensein der Welt durch Gott festhält, dem Menschen die Freiheit ausdrücklich zu. Jeder Mensch, sagt er, hat die volle Freiheit, den guten Weg einzuschlagen

[1]) Introd. ad Theol. III. 5.

[2]) Mos. Maimon. Doct. perpl. ps. 3, c. 17.

und fromm zu sein, oder böse Wege zu gehen und schlecht zu werden. Die göttliche Vorsehung und Vorausſicht beeinträchtigen die menſchliche Freiheit nicht; denn Gott bestimmt nicht im voraus, wer gerecht oder böse sein solle, das liegt vielmehr in der Hand jedes Einzelnen; Gottes Allwissenheit kennt des Menschen Wahl, ohne sie zu lenken; nur darin bethätigt sich die Vorsehung, dass Gott überall das Gute belohnt und das Böse bestraft.

Alexander von Hales, mit dem die Blütezeit der christlichen Scholastik beginnt, begründet die Willensfreiheit mit dem Hinweise auf die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen. In Gott gibt es aber nicht nur ein Erkennen, wie die arabischen Philosophen lehrten, sondern auch einen Willen, und zwar einen freien Willen, ohne dessen Annahme eine Schöpfung der Welt unmöglich war. Daher muss auch dem Menschen Freiheit des Willens zugeschrieben werden. Nach Albert dem Großen besteht die Freiheit des Willens darin, dass derselbe keiner Nothwendigkeit unterworfen ist — weder einer äußern, noch einer innern — so dass er wählen kann zwischen dem, was der Vernunft als begehrenswert erscheint, und dem, was der Trieb begehrt. Auf der Freiheit des Willens, sowie auf dem Gewissen, durch welches das durch die Vernunft erkannte Gesetz auf die Handlungen angewendet wird, beruht die Möglichkeit eines sittlichen Handelns.

Auch Thomas von Aquin, mit dem die Scholastik ihren Höhepunkt erreicht, betont, dass Gott nicht bloß absolute Intelligenz ist, sondern auch absoluter Wille, da der Wille die natürliche Folge der Intelligenz ist. So ist auch der Mensch als intelligentes Wesen ein willensfreies Wesen. Diese Willensfreiheit besteht darin, dass der Wille als immaterielle Potenz sich selbst zu seinem Thun und Lassen bestimmt. Als Selbstbestimmungsvermögen verhält sich nämlich der Wille indifferent zu den mannigfachen Dingen und kann daher unter diesen wählen. „Wollen“ und „Wahlfreiheit“ fällt zusammen.[1]) Zwar strebt der Wille nach dem Guten überhaupt und nach der Glückseligkeit mit Nothwendigkeit und ist also insofern determiniert; aber er kann zwischen den verschiedenen Mitteln, die zur Glückseligkeit führen, wählen, falls sie so beschaffen sind, dass

[1]) Summ. theol. I. 9, 83; de vera rel. qu. 24, art. 6.

sie nicht mit Nothwendigkeit mit der Glückseligkeit vernüpft erscheinen. Die Erkenntnis ist zwar eine Voraussetzung der Freiheit, da das, was nicht erkannt wird, auch nicht gewollt werden kann; aber der Verstand bewegt den Willen nicht per modum agentis, sondern nur per modum finis.[1]) Durch Hervorrufen der einen oder der andern Classe von Vorstellungen können wir unsern Entschluss bestimmen. Die Wahl steht bei uns. Indem die Entscheidung gegen das göttliche Gesetz geschieht, entsteht das sittlich Böse, die Sünde, die also nicht so fast eine causa efficiens als vielmehr eine causa deficiens hat, und nichts Positives ist, sondern nur eine Privation des Positiven, des Seinsollenden.

Ebenso lehrt der Mystiker Bonaventura die Freiheit des Menschen. Diese ergibt sich aus dem Wesen der Willensthätigkeit; diese besteht in der Wahl, welche ihrerseits immer ein Urtheil voraussetzt, in welchem wir bestimmen, welches von mehren Gütern das bessere und vorzüglichere sei. Duns Scotus, ein entschiedener Gegner der thomistischen Lehre, und insbesondere des thomistischen Determinismus und Prädestinatianismus, vertritt die Willensfreiheit im Sinne des reinen Indifferentismus, der absoluten Willkür. Der Wille bestimmt sich selbst nach eigener Wahl und er ist der alleinige Grund, dem die Determination zu einer Handlung zuzuschreiben ist. Nicht die Vorstellung oder das Object erregt oder erzeugt somit den Willensentschluss; denn das Object ist ein naturaliter agens; wird also der Wille durch ein Object als bewegende Ursache bestimmt, dann kann der Wille nicht mehr widerstreben, weil das Naturobject mit Nothwendigkeit wirkt, d. h. dann gibt es keine Freiheit. Da nun der Verstand keinen Einfluss auf den Willen ausübt, sondern nur dem Willen das Object seines Begehrens vorhält, so ist er der Diener des Willens, während der Wille den Verstand insofern beherrscht, als es in seiner Macht liegt, den Verstand auf die Objecte der Erkenntnis hinzulenken oder von denselben abzuziehen. „Voluntas est superior intellectu."

Unter den Vertretern des im Anfange des 14. Jahrhunderts neu hervortretenden Nominalismus vertheidigt Johannes Buridanus, ein Schüler Wilhelms von Okkam, den innern, psychischen

[1]) Summ. theol. I. qu. 105.

und intellectuellen Determinismus.[1]) Der Wille, sagt er, steht unter dem bestimmenden Einflusse des Verstandes. Wie dieser urtheilt, ist jener thätig. Urtheilt der Verstand mit voller Sicherheit, dass ein Gut, welches ihm vorschwebt, ein wahres Gut sei, so *muss* der Wille nothwendig nach demselben streben. Daraus folgt, dass wenn der Verstand ein Gut als das höhere, das andere als das niedere erkennt, der Wille unter übrigens gleichen Umständen nur das höhere anstreben könne, und dass, wenn er die beiden Güter als ganz gleichstehend erkennt, der Wille überhaupt sich gar nicht bethätigen könne.[2]) Auf die Frage, wie dann noch von einer freien Willensentscheidung die Rede sein kann, antwortet Buridan: In dem Augenblicke, da der Verstand das Urtheil fällt, dass das eine Gut das höhere sei, kann der Wille allerdings das niedere nicht anstreben; aber er kann es zu einer *andern* Zeit, wo jenes Urtheil nicht besteht; er kann ferner den Verstand von dem höheren Gute ab und dem niederen zukehren: dann hört die Vergleichung auf, und der Wille kann dann auch dem letzteren sich zuwenden. Auch kann der Wille gegebenen Falles seine Entscheidung aufschieben, es kann, wenn solches geschieht, das Urtheil des Verstandes sich ändern, so dass ihm nun jenes Gut als das höhere erscheint, das er vordem für das niedere gehalten, wodurch für die freie Willensentscheidung noch Raum genug bleibt. Dagegen tritt bei den späteren Vertheidigern des den Nominalismus bekämpfenden *Realismus* das Problem der Willensfreiheit mehr in den Hintergrund, da sie sich hauptsächlich mit der Erörterung des *principiellen* Gegensatzes beider philosophischen Richtungen, der Frage der Realität der Universalien, beschäftigten.

Die in Deutschland seit dem Niedergange der Scholastik auftretende *Mystik* mit dem Meister *Eckhardt* als Urheber und

---

[1]) Ein anderer Anhänger Ockams, *Johann von Mericuria*, huldigt dem absoluten Determinismus und behauptet, dass auch die Sünde von Gott gewollt, folglich mehr gut als böse sei!

[2]) Wie schon bei einer früheren Gelegenheit erwähnt, ist der vielgenannte „Esel des Buridan", der, zwischen zwei gleich starken Bündeln Heu oder zwischen Futter und Wasser gleich stark nach beiden Seiten hingezogen, unbeweglich steht, in seinen Schriften nicht gefunden worden. Das Argument stammt aus *Aristoteles* (de coelo, II. 13, p. 295 b. 32); nur den „asinus" haben Scholastiker hinzugethan (vielleicht Gegner Buridans). Vgl. *Überweg*, Grundr. d. Gesch. d. Philos. II, S. 225.

Vollender konnte bei dem pantheistisch-emanatianistischen Charakter ihrer Lehre zur vollen Anerkennung und objectiven Würdigung der individuellen menschlichen Freiheit nicht gelangen. Nach dieser Lehre ist die Schöpfung der Welt eine nothwendige und ewige, und auch die menschliche Seele etwas Ungeschöpfliches und Göttliches. Letztere ist nach Vernunft und Wille mit Gott wesenseins. Außer Gott ist die Creatur ein Nichts. Was in der Seele des mit Gott Vereinigten geschieht, geschieht durch Gott. Wenn der Mensch in wahrer Gelassenheit die Stätte in sich bereitet hat, muss Gott sein Werk in ihm wirken, „es sei ihm lieb oder leid; denn sein eigen Wesen zwingt ihn dazu". Darum soll sich der Mensch der göttlichen Wirksamkeit gegenüber rein passiv verhalten. Durch den Eintritt in das mystische Leben gelangt der Mensch zu wahrer Freiheit, die darin besteht, dass er nur mehr das Gute wollen kann, also das, was Gott selbst will. Infolge dieser Freiheit ist es dem Menschen „unmöglich, ein Ding zu lassen, das Gott gewirkt haben will, oder ein Ding zu thun, das wider Gott ist". Selbst die Sünde verhängt Gott aus weiser Absicht über den Menschen, und gerade über jene am meisten, die er zu großen Dingen ausersehen. Darum soll der Mensch nicht wünschen, nicht gesündigt zu haben, vielmehr dafür Gott dankbar sein, da er dadurch gedemüthigt und durch die Vergebung mit Gott nur um so inniger mit Gott verbunden wird. Selbst des sittlichen Gesetzes bedarf der vollkommene, d. h. in das mystische Leben eingetretene Mensch nicht, weil er durch Gott ohnedies im Guten und in der wahren Freiheit gefestigt ist. Gesetz und Ordnung sind nur für jene, welche auf der Stufe des mystischen Lebens nicht stehen.[1])

Bezüglich der Geschichte der Philosophie der neueren Zeit können wir uns hier um so kürzer fassen, als sich uns schon in den vorangehenden Abschnitten wiederholt Gelegenheit bot, die Stellung der hervorragendsten Systeme dieser Periode zum Problem der Willensfreiheit zu erörtern. Mit der Übergangsperiode der Renaissance und der dadurch bedingten Reaction gegen die scholastische Philosophie gelangen die wieder bekannt gewordenen antiken philosophischen Systeme in der Form eines neuen Pythagoreismus,

[1]) Vgl. F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker d. 14. Jahrh. Leipzig. 2 Bde. 1845. 1847.

Platonismus, Aristotelismus, Epikureismus, Jonismus und Skepticismus zu hohem Ansehen, und insbesondere die platonische und neuplatonische Doctrin wurde mit geradezu enthusiastischem Interesse aufgenommen, was auch die Zurückdrängung des Bewusstseins der Freiheit und geistigen Selbstmächtigkeit des Individuums zur natürlichen Folge hatte. So behauptete der Neuaristoteliker Petrus Pomponatius, die stoische Lehre vom Fatum sei vom philosophischen Standpunkte durchaus wohlbegründet und nur deshalb zu verlassen, weil die christliche Lehre von der Willensfreiheit dadurch geleugnet werde, aber nur insofern man sich eben auf den Standpunkt des Glaubens stelle,[1]) wonach es also eine zweifache Wahrheit gäbe: die theologische und philosophische, und etwas nach der Lehre der Theologie wahr sein könnte, was nach der Lehre der Philosophie falsch wäre. Der Stoiker Justus Lipsius sucht die Lehre vom Fatum mit der göttlichen Providenz derart in Einklang zu bringen, dass dadurch die natürliche Bewegung der Dinge nicht aufgehoben wird, während der Epikuräer Petrus Gassendi die Freiheit des Willens in die Indifferenz des letzteren verlegt, welche wieder in der Indifferenz des Verstandes wurzle, insofern dieser, wo es sich um das Urtheil über ein Gutes oder Übles handelt, sein Urtheil ändern, d. h. etwas jetzt als gut, dann aber, von einem andern Gesichtspunkte aus, als Übel betrachten kann. Dagegen leugnet Giordano Bruno die Willensfreiheit infolge der entschieden pantheistischen Grundlage seines Systems, und desgleichen verwirft sie Luther infolge der Nachwirkung der in der deutschen Mystik gelegenen Ideen, des Hussitismus, sowie seiner Annahme eines durch den Sündenfall herbeigeführten wesenhaften Verderbens der Menschennatur,[2]) während Melanchthon den Verlust der Freiheit des Willens in Bezug auf das, was zum Heile gehört, zugibt, dagegen in Rücksicht auf das äußere Handeln und das äußere moralische Verhalten die Willensfreiheit gelten lässt.

Der Begründer der empirischen Entwickelungsreihe der neueren Philosophie, Baco von Verulam, verhält sich bezüglich des Freiheitsproblems vom wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus indifferent, da die Fragen bezüglich des Wesens der Seele, ihrer Materialität

[1]) In seinem Buche de fato, lib. arbitrio et praedestinatione.

[2]) In der Schrift „de servo arbitrio".

oder Immaterialität, Sterblichkeit oder Unsterblichkeit ꝛc. von der Philosophie nicht mit Sicherheit gelöst werden können, vielmehr der geoffenbarten Theologie anheimfallen, die darüber allein sichere Aufschlüsse geben könne; dagegen verwirft der gleichfalls auf den Principien Bacons stehende Thomas Hobbes die Willensfreiheit ausdrücklich. Der Mensch ist ein bloßer Körper und daher auch die seelischen Erscheinungen nur das Resultat der Function der Organe. Was wir „Wille" nennen, ist nur natürliches sinnliches Begehren. Eine Freiheit als Selbstbestimmung gibt es daher nicht.[1]) Jede Wirkung in der Welt setzt eine nothwendige Ursache, d. h. eine solche Ursache voraus, welche, wenn sie einmal da ist, nicht ohne die entsprechende Wirkung bleiben kann. Von diesem allgemeinen Gesetze kann auch der Mensch nicht ausgenommen sein. Für den Menschen aber ist jene nothwendige Ursache das Gut oder Übel, welches ihm vorschwebt. Er kann zwar überlegen, d. i. Gut und Übel in einem Objecte gegen einander abwägen und so die Indifferenz, in welcher er sich jenem Objecte gegenüber befindet, abzulegen suchen. Indem aber die Überlegung zuletzt zum Entschluss, beziehungsweise zum Wollen oder Nichtwollen führt, ist dieser Entschluss das nothwendige und unausbleibliche Resultat des größeren Gutes oder des größeren Übels, das er in der Sache selbst, sofern sie sich auf ihn bezieht, erkannt hat. So wird der Mensch stets durch das größere Gut oder Übel mit Nothwendigkeit zum Wollen oder Nichtwollen bestimmt; eine freie Wahl zwischen Wollen oder Nichtwollen, eine Freiheit von innerer Nothwendigkeit ist ein Unding. Die Definition der Freiheit als Möglichkeit, trotz des Vorhandenseins der vollständigen Ursache einer Wirkung die Wirkung dennoch nicht hervorzubringen, erklärt Hobbes als sinnlos und widersprechend[2]) Was man daher menschliche Freiheit nennt, ist nichts anderes, als die Fähigkeit des Menschen, dasjenige, was er will, auch zu thun oder auszuführen. Sie besteht daher nur in dem Fernsein der Hindernisse der Thätigkeit und Bewegung, in der physischen Möglichkeit, dem Willensentschlusse gemäß zu handeln. Das Thun oder Handeln ist frei, nicht aber das Wollen oder Anstreben selbst. Diese Freiheit kommt daher dem Thiere ebenso zu wie dem Menschen. Den eigentlichen und höchsten Grund

[1]) Quaestiones de lib. et necess. c. Doctorem Branhallum. 1656.

[2]) Element. Philos. XXV. 13; de hom. XI. 2.

der Nothwendigkeit, welcher der Wille unterworfen ist, führt Hobbes auf Gott zurück. Als höchste und letzte Ursache alles dessen, was in der Welt geschieht, ist Gott auch die letzte und höchste Ursache des menschlichen Handelns; seine Allmacht und Allwissenheit bestimmt alles mit unabweisbarer Nothwendigkeit, daher muss sich diese Nothwendigkeit auch auf das menschliche Wollen und Handeln beziehen; geschähe dies nicht, so würde man dadurch Gottes Allmacht, Allwissenheit und Freiheit aufheben. So wirkt Gott in letzter Instanz alles in uns, das Gute wie das Böse.

Der Begründer der dogmatischen oder rationalistischen Richtung der neueren Philosophie, René Descartes, bezeichnet den Begriff der Willensfreiheit als „Freiheit der Indifferenz"; in Wahrheit aber ist diese nichts anderes, denn Freiheit vom (äußern) Zwange, nicht von innerer Nothwendigkeit, weil der Bestimmungsgrund den Willen zum Entschlusse unabweisbar determiniert. Um frei zu sein, ist es nicht nothwendig, dass man in gleicher Weise dem einen oder dem andern von zwei Gegensätzen sich zuwenden könne; im Gegentheile, je mehr der Wille der einen Seite sich zuneigt, weil er hier mit Evidenz das Wahre und Gute erkennt, desto freier ist, wählt und handelt er, wenn er nur nicht unter dem Einflusse einer äußern zwingenden Nothwendigkeit steht.[1]) Doch sucht Cartesius diesen innern Determinismus zu mildern. So lange ich, sagt er, ganz klar und deutlich sehe, dass mir eine Sache zusagt, ist es äußerst schwer, ja wie ich glaube unmöglich, mein Verlangen zurückzuhalten und mich des Wollens dieses Gegenstandes zu entschlagen. Aber fürs erste ist doch immer die absolute Möglichkeit vorhanden, die betreffende Handlung zu unterlassen; und dann ist jene innere Nöthigung durch das Motiv nur so lange vorhanden, als jene klare und deutliche Erkenntnis in mir ist. Die Seele kann daher in dem Augenblicke, wo sie sich für ein Gut entscheiden will, ihre Aufmerksamkeit von dem Bestimmungsgrunde hinwegwenden, und thut sie dies, so kann sich ihr in demselben Augenblicke ein anderer Bestimmungsgrund darbieten, der sie veranlasst, von dem Entschlusse, den sie fassen wollte, abzustehen.[2]) Doch ist Gott, als die Totalursache der Welt und alles Geschehens in derselben, auch die Causalität der Wirksamkeit des

[1]) De prim. phil. med. IV. p. 24.

[2]) Epp. ps. I. ep. CXII. CXV.

Menschen. Die menschliche Seele kann keinen einzigen Gedanken fassen, sie kann nichts wollen oder thun, ohne dass es Gott will und von Ewigkeit gewollt hat. Trotzdem wird aber dadurch die menschliche Freiheit nicht aufgehoben. Denn die göttliche Causalität übt auf die menschliche Thätigkeit keinen Zwang aus, und nur dieser ist mit der menschlichen Freiheit unverträglich.[1])

Der Cartesianer Nicolaus Malebranche, der (mit Geulinx) den Dualismus seines Lehrers zum entschiedenen Occasionalismus fortbildete, sieht in den seelischen Thätigkeiten des Menschen, demnach auch in dem Willen, eine Wirkung Gottes in uns. Darnach modificiert er auch seinen Begriff der Willensfreiheit. Die natürliche Neigung zum Guten im allgemeinen, sagt er, ist zwar unüberwindlich; was dagegen das Streben nach besonderen Gütern betrifft, so ist der Wille diesen gegenüber an sich indeterminiert und muss erst durch den Verstand determiniert werden, insofern dieser dem Willen den Bestimmungsgrund zuführt. Und dieser Bestimmungsgrund ist immer das höhere Gut oder das höhere Vergnügen. Aber der Wille kann seine Einwilligung zurückhalten und darin besteht seine Freiheit. Denn dadurch kann er jene Gründe aufsuchen, die ihm dasjenige Gut, welches er vorher für das größere hielt, als das geringere erscheinen lassen, oder er kann den Verstand von der Vorstellung dieses Gutes überhaupt ab und einem andern zuwenden, womit die Nothwendigkeit, jenes Gut anzustreben, wegfällt. So liegt das Wesen der Freiheit in der Fähigkeit, seinen Entschluss zurückzuhalten. — Allerdings ist schwer einzusehen, wie denn der Wille, der nur eine Wirkung Gottes in uns und keine selbständige Thätigkeit sein soll, unsere Einwilligung in einem besonderen Falle zurückhalten kann.

Baruch Spinoza, vom Occasionalismus consequent zum Pantheismus fortschreitend, beschränkt diesem seinem Principe gemäß die Freiheit auf die bloße Freiheit vom Zwange.[2]) Von einer Freiheit des Willens (der übrigens mit dem Verstande thatsächlich ein

---

[1]) Princip. I. 34; 39; Obj. III. 12; Opp. I. p. 103.

[2]) „Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione". (Eth. I. def. 7.)

und dasselbe) kann nicht die Rede sein. Denn da die menschliche Seele nur ein Modus des göttlichen Denkens ist, jeder bestimmte Modus aber immer durch einen andern Modus zur Existenz und Thätigkeit determiniert ist,[1]) so ist auch die menschliche Willensfreiheit stets von vornherein mit Nothwendigkeit determiniert und eine freie Wahl daher absolut undenkbar. Dass der Mensch sich dennoch frei wähnt, kommt daher, dass er sich allerdings seines Strebens bewusst ist, aber die Ursachen nicht kennt, die ihn zu diesem Streben determinieren. Denkt man sich einen Stein, der, von einer Höhe herabrollend, während dieses Herabrollens sich seiner bewusst würde, so würde derselbe gewiss die Überzeugung haben, dass er frei herabrolle, und durch keine andere Ursache in der Bewegung verharre, als weil er selbst will. So falsch diese Überzeugung wäre, so unwahr ist auch das Bewusstsein des Menschen von seiner angeblichen Freiheit.

Der Begründer einer neuen Richtung des Empirismus in England, John Locke, unterscheidet[2]) ähnlich wie Hobbes zwischen „Wille" und „Freiheit" und betrachtet beide als ganz verschiedene Vermögen. Der Wille ist nämlich die Macht, sich in einer gewissen Absicht zu einer Handlung entschließen zu können; die Freiheit dagegen ist die Macht, handeln zu können oder nicht, je nachdem man will. Es gibt daher eigentlich keine Freiheit des Willens, sondern nur eine Freiheit des Thuns. Soweit die Macht des Handelns reicht, soweit reicht auch die Freiheit. Der Wille ist zum Wollen immer durch den Beweggrund determiniert; und dieser ist stets eine gewisse Unzufriedenheit des Menschen mit seinem gegenwärtigen Zustande, wie dieselbe durch ein großes Verlangen des Menschen nach einem Gute hervorgerufen wird. Doch hat der Wille in diesem Falle die Macht, seinen Entschluss zurückzuhalten und aufzuschieben, bis er untersucht hat, ob das fragliche Gut wirklich zur Glückseligkeit führe. Daher kann von einer Freiheit des Willens höchstens nur in dem Sinne die Rede sein, als er die Fähigkeit besitzt, den wirklichen Entschluss zurückzuhalten. Lockes Freiheitsbegriff unterscheidet sich daher, wie Priestley richtig bemerkt, von

[1]) „Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur". (Eth. I. def. 5.)

[2]) Im zweiten Buche seines „Essay concerning human understanding". Lond. 1690.

dem der s. g. philosophischen Nothwendigkeit nicht wesentlich.[1]) David Hume, welcher von den Lockeschen empiristischen Erkenntnisprincipien consequent zum Skepticismus fortschritt, führt im Gebiete der Erkenntnis alles auf Eindrücke oder Impressionen zurück und sieht daher auch im menschlichen Willen nur eine Impression der innern Reflexion. Der Wille ist jene innere Impression, welche wir empfinden, wenn wir wissentlich eine neue Bewegung unseres Körpers oder eine neue Vorstellung unserer Seele hervorbringen. Dem Willen ist nicht die Freiheit der Indifferenz eigen, sondern er ist immer nothwendig determiniert durch den Beweggrund. Priestley ist gleichfalls Determinist. Er bezeichnet den Satz, dass keine Wirkung ohne (nothwendige) Ursache und aus einerlei Ursache nur einerlei Wirkung möglich sei, als ausnahmsloses Grundgesetz, durch das die Freiheit absolut aufgehoben erscheint.[2]) Gleichwohl definiert er die Freiheit als jenen Mechanismus, der die Entschließung, die wir mechanisch fassen, als unser Werk erscheinen lässt.[3]) Bonnet nennt den Menschen einen moralischen Automaten, wie das Thier ein empfindender Automat ist.[4]) Reid ist (gleich Price und Clarke) Indeterminist; die Überlegung, deren wir fähig sind, setzt voraus, dass der Überlegende sich seiner Freiheit, d. h. dessen bewusst ist, dass er sein Wollen in seiner Macht hat; er behauptet übrigens selbst die Möglichkeit eines Wollens ohne alle Motive. W. Hamilton meint, dass bei gleicher Unbegreiflichkeit sowohl des Determinismus als des Indeterminismus der letztere doch zwei wichtige Instanzen für sich habe: die Thatsache der innern Erfahrung und die Unerlässlichkeit zu dem Beweise des Daseins Gottes. Dagegen hat in neuester Zeit J. St. Mill das erste Argument zurückgewiesen, das andere für den Determinismus in Anspruch genommen, den er vertheidigt.

Der in England entstandene Empirismus und Deismus (dessen Begründer Herbert von Cherbury, gest. 1648, gewesen), welcher daselbst in den Skepticismus auslief, verpflanzte sich nach Frankreich und führte hier zum Sensualismus und crassen Materialismus, welcher, wenn er die in seinem Wesen und in seinen principiellen

[1]) The doctr. of phil. necess. 1782. p. 7.
[2]) The doctr. of phil. nec. illustr. p. 7 u. 13.
[3]) a. a. O. p. 17.
[4]) Ess. 48.

Voraussetzungen liegenden Consequenzen zog, allerdings die Willensfreiheit leugnen musste. Schon der auf dem Lockeschen Empirismus stehende Voltaire ist geneigt, das, was wir „Seele" nennen, als eine abstraction réalisée zu erklären, durch welche Anschauung er schon den Materialismus einleitet und vorbereitet, während der Hauptvertreter des Deismus in Frankreich, Jean Jacques Rousseau, mit der Vernünftigkeit, Immaterialität und Substanzialität der Seele auch die Freiheit des Willens und die Realität des Gewissens anerkennt. Der Hauptträger des französischen Sensualismus, Condillac, sieht in sämmtlichen psychischen Erscheinungen lediglich Transformationen der Sensation, welche ohne eine Selbstthätigkeit unsererseits vor sich gehen; alles Wollen reduciert sich auf ein Begehren und Verabscheuen, das seinerseits der Erinnerung an eine vorangegangene Lust- und Schmerzempfindung entspringt.[1]) Ganz offen und entschieden negiert aber der aus dem Sensualismus hervorgegangene Materialismus die Willensfreiheit. Der Mensch, sagt de la Mettrie, ist eine bloße Maschine. Die Gedanken und überhaupt alle Seelenthätigkeiten entstehen durch Bewegung der Gehirnmaterie; die Freiheit des Willens ist eine Chimäre,[2]) — mit welcher Behauptung Denis Diderot, Jean d'Alembert, Claude Adrien Helvetius u. a. übereinstimmen. Besonders schroff aber tritt der Materialismus in dem Buche Système de la nature hervor, dessen intellectueller Urheber der Baron Paul Heinrich Dietrich von Holbach gewesen, wenn es auch gewöhnlich Holbachs Hauslehrer Lagrange zugeschrieben wird. Alles Werden und Vergehen steht unter dem Gesetze einer starren und unbeugsamen Nothwendigkeit. Der Mensch ist ein rein physisches Wesen. Es gibt keine freie Selbstbestimmung. Unser Wille ist immer nothwendig determiniert durch das überwiegende Motiv, und dieses ist stets dasjenige, worin wir unsern größern Vortheil erkennen. Nur weil und insofern wir die physischen Ursachen unseres Thuns nicht kennen, bilden wir uns ein, dass wir mit Spontaneität und Freiheit handeln. Wenn wir auf ein gegebenes Motiv hin nicht handeln, so kommt dies bloß

---

[1]) Diss. sur la lib. § 18.

[2]) Diese Anschauungen vertritt er in den Schriften: L'homme machine, Leyden 1748, l'homme plante, Potsdamm 1748, l'art de jouir, 1750 u. a.

daher, dass im Gehirn ein neues Motiv hervortritt, welches das erstere überwiegt und so uns zu handeln hindert. Die Überlegung besteht nur darin, dass zwei Motive abwechselnd auf unser Gehirn wirken und so die Handlung suspendieren.

In Deutschland, wo der englisch-französische Empirismus, Sensualismus und Materialismus in seiner rohen Form nicht Wurzel zu fassen vermochte, nahm die von Descartes angebahnte dogmatisch-rationelle Richtung ihren Fortgang. Leibniz, der durch seine Monadologie einen physikalischen Idealismus begründet und als Grundkräfte der menschlichen Seele, der vornehmsten aller geschaffenen Monaden, Intelligenz und Wollen annimmt, ist, wie wir in dem Vorangehenden gesehen, in Bezug auf die Willensfreiheit psychologischer Determinist. Die Willensfreiheit, sagt er, kann nicht aufgefasst werden als Freiheit der Indifferenz; denn eine solche Auffassung würde dem Gesetze des hinreichenden Grundes widersprechen. Ohne Grund kann der Mensch nicht handeln, und wenn er manchmal so zu handeln scheint, so ist es deshalb, weil er jene Perceptionen, die sein Handeln bestimmen, selbst nicht bemerkt. Eine solche Freiheit der Indifferenz würde das menschliche Handeln außer Leitung der Vernunft setzen und so den Menschen unter das Thier herabwürdigen. Die Voraussehung Gottes könnte damit nicht zusammen bestehen, weil nichts wäre, worin Gott die freien Handlungen voraussähe. Demnach muss der Begriff der menschlichen Freiheit in analoger Weise bestimmt werden, wie der Begriff der göttlichen Freiheit. Wie Gott immer nur das Bessere wollen kann, so ist auch der Mensch in seinen Willensentschlüssen immer durch jenes Gut bestimmt, welches ihm der Verstand als das höhere vorstellt. Von zwei Gütern also, von denen der Verstand das eine als das höhere, das andere als das geringere erkennt, kann der Wille immer nur das erstere wählen, und wären die Güter als ganz gleich erkannt, dann könnte er gar nicht wählen. Liegt hierin für das menschliche Handeln eine gewisse moralische Nothwendigkeit, so bleibt dem Willen doch die metaphysische Möglichkeit, das Gewollte zu unterlassen, insofern dieses Unterlassen keinen Widerspruch in sich schließt.[1])

Leibnizens Schüler, Christian Wolff, der die in den einzelnen Schriften Leibnizens niedergelegten Gedanken gesammelt und in

[1]) Theod. 288; Opp. p. 590. Nouv. Ess. II. 8.

ein einheitliches System gebracht, schließt sich betreffs der Auffassung der Willensfreiheit seinem Lehrer an. Das Wollen, sagt er, entspringt aus der deutlichen Vorstellung des Guten, während aus der verworrenen Vorstellung des Guten die Begierde entspringt. Eben deshalb muss der Wille, um zum Entschlusse überzugehen, immer ein Gut als Beweggrund haben, und dieses Gut determiniert den Willen. Ist dies aber der Fall, dann ist der Wille, zwischen zwei Güter gestellt, stets unabweisbar durch das größere determiniert. Doch schwächt er die Theorie Leibnizens insofern ab, als er in seiner empirischen Psychologie der Seele das Vermögen vindiciert, jedem bestimmten Motive so lange andere Motive entgegenzusetzen, bis der casus purus eintritt,[1]) und definiert schließlich die Freiheit als „facultas, ex pluribus possibilibus sponte eligendi, quod sibi placet, quod ad nullum eorum per essentiam suam determinata sit".[2]) In der rationalen Psychologie läuft Wolffs Behandlung der ganzen Frage wesentlich auf den Satz hinaus: „Anima libera est, quia ratione praedita".[3]) Mit Wolff stimmt auch Baumgarten überein.[4]) Tetens ist Indeterminist und erklärt die Freiheit als das Vermögen, das nicht zu thun, was man thut, oder es anders zu thun, als man es thut,[5]) womit auch Crusius übereinstimmt, indem er wahre Freiheit mit völliger Indifferenz als identisch fasst.[6])

Kant, der Begründer des Kriticismus, will den Determinismus mit dem Indeterminismus vereinigen, indem er, wie wir in dem Vorangehenden sahen, den Menschen als Sinneswesen, seinem empirischen Charakter nach, als Phänomenon, der Naturnothwendigkeit unterworfen sein lässt, während er für seinen intelligiblen Charakter, für den Menschen als Vernunftwesen, als Noumenon, die Freiheit in Anspruch nimmt, indem seine Handlungen so gedacht werden müssen, als ob sie gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes wären und als ob der Handelnde damit eine Reihe von Folgen ganz

---

[1]) Psych. empir. etc. § 931.
[2]) ib. § 941.
[3]) Psych. ration. p. 528.
[4]) Metaphys. § 529.
[5]) Philos. Vorles. üb. d. menschl. Natur, S. 5.
[6]) Vgl. Ständlein, Gesch. d. Moralphilos. S. 947.

von selbst eröffnete.[1]) In seinen frühesten Schriften vertheidigte Kant entschieden den Determinismus; in dem Versuche über den Optimismus bezeichnet er den Indeterminismus geradezu als „eine erdichtete Freiheit, die einige auf die Bahn gebracht haben".[2])

Die nachkantschen Freiheitslehrer behalten zum größeren Theile Kants Unterscheidung von Freiheit im Intellectuellen und Determiniertheit im Phänomenalen bei und identificieren in psychologischer Beziehung Freiheit, Wille, Vernunft und Geist. Nach Fichte, dem Lehrer des subjectiven Idealismus, findet sich das Ich unmittelbar als wollend; das Wollen aber ist ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst, und der wesentliche Character des Ich ist die Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen. Somit ist Freiheit das einzige wahre Sein und der Grund alles andern Seins und besteht darin, „dass alles abhängig ist von mir und ich nicht abhängig bin von etwas, dass in meiner Sinnenwelt geschieht, was ich will, bloß dadurch, dass ich es will; dass die Welt mir wird, was mein Leib ist: Freiheit und Gesetz sind ein und derselbe Gedanke."[3])

Auch Jakobi ist die Freiheit die Substanz und das Leben des Geistes selbst. Freiheit ist eine Thatsache, gegeben durch das Gefühl, kein bloßes Postulat, keine Idee im Sinne Kants, sondern Object der Erfahrung, ja die Erfahrung selbst, durch die wir einer Ursache des Alls gewiss sind.[4])

Schelling, der Begründer des objectiven Idealismus, legt die eigentliche Freiheit nur dem intelligiblen, vorzeitlichen Menschen bei, der sich durch seine freie That zum empirischen corporisiert, verwirft dabei die Willkür und versetzt die Freiheit des Einzelnmenschen in die Begründung seiner Handlungen durch die Gesetze seines eigenen intelligiblen Wesens. In seinen Untersuchungen über den Zusammenhang der Natur mit dem Geisterreiche nennt er die Freiheit „die wahre, eigentliche Geistererscheinung, die den Menschen niederwirft und vor der die Welt sich beugt."[5])

[1]) Krit. d. reinen Vernunft, WW. 429—437. Proleg. III. S. 115; Krit. d. pr. V. VIII. S. 224 ff.

[2]) WW. I. S. 52 ff.

[3]) System d. Sittenl. S. 8—14.

[4]) WW. IV. 2. Br. Beil. 8.

[5]) S. 51.

Hegel, der Vater des absoluten Idealismus, fasst Seele und Leib als Eins. Der Leib ist nur die Realität der Seele und die Seele nur die Idealität des Leibes. In dem „Willen" sieht er nur die der Intelligenz parallele Entwickelungsstufe des Geistes, insofern die denkende Intelligenz sich als das Bestimmende ihres Inhaltes weiß. Andererseits führt er den psychologischen Gegensatz von determiniertem und indeterminiertem Willen zunächst auf den logischen vom Besonderen und Allgemeinen zurück. Da ihm nun Allgemeines und Besonderes als identisch gelten, so ist der Wille eigentlich jedesmal determiniert und indeterminiert und die ganze Controverse „läuft auf eine Vexierfrage hinaus". Die eigentliche Freiheit ist ihm die Vereinigung des theoretischen Geistes mit dem praktischen, der Intelligenz mit dem Willen, die Einheit von Wissen und Wollen.[1]) Durch diese Auffassung der Freiheit als zum eigentlichen Selbstbewusstsein gekommener Wille wird also der „reine" Wille mit dem „freien" Willen verwechselt, was in ethischer Beziehung die bedenklichsten Consequenzen nach sich ziehen müsste.

Schopenhauer macht gleichfalls die von Kant ausgegangene Unterscheidung, nach der der Mensch als Noumenon frei, als Phänomenon unfrei ist und stimmt dem Schellingschen Gedanken einer vorzeitlichen freien Selbstentscheidung des Noumenon zum bestimmten Phänomenon bei.[2]) Doch ist der Grundcharakter dieses Systems, wie wir uns in dem Vorangehenden des öfteren überzeugt, trotz seines idealistischen Anstrichs ein entschieden materialistischer und mit der menschlichen Willensfreiheit unverträglich.

Herbart, dessen System eine entschiedene Reaction gegen die idealistische Richtung der nachkantschen Philosophie bedeutet und der im Anschluss an eleatische, platonische und Leibnizsche Ideen den „Realismus" im Gegensatze zum Idealismus ausgebildet, lehrt bezüglich der Willensfreiheit, wie wir uns im Verlaufe dieser Arbeit eingehender überzeugt, den innern oder psychologischen Determinismus. Unser Selbstbewusstsein erzeugt in uns den Wahn, dass wir zwischen Vernunft und Begierde entscheiden können; das ist Täuschung; die freie Wahl ist vielmehr nur eine Zusammenwirkung von Vernunft und Begierde, die wir selbst sind, das nothwendige Resultat

[1]) Encycl. § 481.

[2]) Die Welt als Wille, I. Bd. S. 129 u. § 55.

der eben vorhandenen Vorstellungsverhältnisse, die Wirkung des psychischen Mechanismus; trotzdem ist die hieraus entspringende Handlung eine freie, weil Vorstellungen, Vernunft und Begierde nichts außer uns sind, sondern in uns, so dass die Entscheidung infolge eigener Selbstthätigkeit vor sich geht.[1])

Beneke, der Begründer einer psychologisch-philosophischen Doctrin, welche sich ausschließlich auf die innere Erfahrung stützt, tritt gegen Kants Annahme einer transcendentalen Freiheit auf und entscheidet sich in Übereinstimmung mit Herbart für den psychischen Determinismus.[2])

Der gleich Jakob Böhme die theosophische Richtung und Anschauung vertretende Baader behauptet, der Mensch habe durch den Fall die Freiheit zum Guten gänzlich verloren. Er sei ganz in der Gewalt des dunklen Naturgrundes, der in ihm über das himmlische Bildnis gesiegt hat. Er ist ganz böse und kann nur Böses erzeugen. Die Wahlfreiheit ist nur Bedingung zur Erlangung entweder der wahren Freiheit oder der vollen Unfreiheit; wie der Mensch in der Wahl seinen noch unbestimmten Willen bestimmt, so ist und bleibt derselbe.

In dem in psychologischer Beziehung den Trichotomismus vertheidigenden Systeme Günthers ist das eigentliche Ich des Menschen einzig der selbstbewusste Geist; ihm allein kommt wahre Selbstheit und Persönlichkeit zu. Das Leben der Psyche ist nur Naturleben, als solches bloßes Gattungsleben, und nur in ihrer Verbindung mit dem Geiste nimmt die Psyche in einem gewissen Grade an der Persönlichkeit des letzteren theil. Daher ist auch der Geist allein frei; ihm allein gehört der freie Wille an; die Naturpsyche steht an sich unter der Nothwendigkeit des allgemeinen Naturlebens und participiert nur durch ihre Verbindung mit dem Geiste in gewisser Weise an der Freiheit des letzteren. So lange jedoch der Wille nur in der Richtung des sinnlichen Begehrens thätig ist, befindet er sich gleichfalls vorerst noch im Dienste des unfreien Naturprincips; wahrhaft frei ist er erst dann, wenn er sich aus dem engen Kreis der Beziehungen des Naturwillens erhebt und sich selbst vernünftig bestimmt.[3])

[1]) Psych. S. 91.

[2]) Grundlegung z. Phys. d. Sitten. Berlin. 1822.

[3]) Vorschule z. specul. Theol. des pos. Christenth. Wien 1828.

Die Vertreter des s. g. Junghegelianismus, wie das Product des Auflösungsprocesses der Hegelschen Schule auch genannt wird, Feuerbach, Bauer, Strauß u. a. langten schließlich beim crassen Materialismus an und leugneten demzufolge auch die menschliche Willensfreiheit, während der Schüler Schopenhauers, E. v. Hartmann, den Materialismus bis zum Nihilismus und Pessimismus fortbildete und so die äußerste Grenze der Negation mit all ihren düsteren Consequenzen erreichte.[1]) Dagegen machte der in seiner philosophischen Grundanschauung an Leibniz und Herbart sich anschließende Lotze den Versuch, Kants Unterscheidung zwischen intelligibler Freiheit und empirischer Unfreiheit zu einer Ausgleichung des Indeterminismus mit dem Determinismus zu verwerten. Lotze hält zwar den psychischen Mechanismus fest, erklärt aber die Überzeugung unserer Vernunft, dass wir willensfrei sind, für so unumstößlich, dass die Wissenschaft nur die Aufgabe haben kann, mit dieser Gewissheit unserer Freiheit die scheinbar widersprechende Erfahrung in Einklang zu bringen.[2]) Bezüglich der ersten Erzeugnisse des Seelenlebens, der Verknüpfungen und Trennungen der Vorstellungen, des Vergessens und Wiedererinnerns anerkennt er den gesetzlichen Mechanismus, für die höheren Thätigkeiten jedoch, auf denen der Wert des geistigen Lebens beruht, und denen die mechanischen Triebe als bloße Veranlassung dienen, nimmt er eine Rückwirkung „auf das stets gegenwärtige ganze Wesen der Seele“ in Anspruch. Bei der rein mechanischen Erklärungsweise habe man es nämlich übersehen, die Seele selbst mit in Rechnung zu bringen, die in das Getriebe ihrer Vorstellungen beständig selbst eingreift, so dass jede augenblickliche Lage des Vorstellungsverlaufes zwei Folgen habe: eine berechenbare, die sie vermöge der mechanischen Gesetze des innern Lebens überall in jeder Seele gleichartig verlangen könnte, und eine unberechenbare, die aus der Einwirkung des momentanen Zustandes auf die Eigenthümlichkeit gerade dieser Seele hervorgeht.[3])

Das Erbe der materialistischen Philosophie haben in neuerer Zeit jene Vertreter der Naturwissenschaft übernommen, welche, indem sie diese als die allein wahre und berechtigte Wissenschaft

[1]) Die Philosophie d. Unbewussten. Berlin, 1868—9.
[2]) Mikrokosm. I. Bd. S. 283.
[3]) a. a. O. S. 147.

proclamierten und die idealen Erkenntnisse als Verirrung des menschlichen Geistes verwarfen, auf exact-empirischem Wege alle Fragen des Natur- und Menschenlebens lösen wollen, somit auch die Vorgänge des seelischen und geistig-sittlichen Gebietes als rein mechanisch und nothwendig erklären und speciell das Denken und Wollen als eine rein physiologische Function des Gehirnes auffassen, womit sie auch die freie Persönlichkeit des Menschen direct und ausdrücklich leugnen. Zu diesen gehören: Vogt,[1]) Moleschott,[2]) Büchner,[3]) R. Virchow, Czolbe[4]) u. a. Auch der Darwinismus wurde in Deutschland vom Materialismus aufgenommen und im Sinne der materialistischen Anschauungen verwertet, wie dies namentlich E. Häckel in einer Reihe von Schriften gethan,[5]) nachdem schon der Vorläufer Darwins, Lamark, das Leben als rein physikalisches Phänomen erklärt,[6]) alle Lebenserscheinungen auf mechanische, physikalische und chemische Ursachen, auf die Beschaffenheit der organischen Materie selbst zurückzuführen versuchte und als Ursache der Entstehung der Organismen die Urzeugung genannt. Die Ideen und Thätigkeiten des Verstandes sind nur Bewegungserscheinungen des Central-Nervensystems, der Wille sei in Wahrheit niemals frei, Vernunft nur ein höherer Grad von Entwicklung und Verbindung der Ur-Theile. Auch der Urheber der Phrenologie und Craniosкopie, Josef Gall, gelangt zu ähnlichen Resultaten wie der Materialismus.[7]) Nach ihm ist das Gehirn eine Verbindung von unter sich unabhängigen und daher auch unabhängig wirkenden Gehirntheilchen. Jeder dieser Gehirntheile ist der Sitz und das Organ einer

---

[1]) Physiol. Briefe, Stuttg. 1845—7; Bilder aus d. Thierl. 1851; Vorles. üb. d. Menschen, 1854.

[2]) Kreisl. d. Leb. 1862; d. Einheit d. Lebens, 1864.

[3]) Kraft und Stoff, 1. Aufl. 1855; Physiol. Bilder 1861; Aus Nat. und Wissenschaft, 1862; Sechs Vorlesungen üb. Darwinsche Theorie, 1868.

[4]) Neue Darstellung d. Sensualism., 1855; Entstehung d. Selbstbew., 1856; Grenzen und Ursprung d. menschl. Erkenntnis, 1865.

[5]) Generelle Morphol. d. Organism., 1866; Natürl. Schöpfungsgesch. 1868; Biolog. Studien, 1870; Anthropologie, 1874 u. a.

[6]) In seiner Philos. zoologique, 1809.

[7]) Anatomie et Physiol. du système nerveux etc. Doch vertheidigt er sich gegen den Vorwurf des Materialismus in der Schrift: „Des dispositions innées de l'âme et de l'esprit." 1812.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02644 2734